Volumen 68 Fasciculus I 2002

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 1 / 2002

Spedizione in abbonamento postale.
Legge 662/96 Art. 2 comma 20/C Filiale di Roma.
Semestrale. Taxe perçue.

VINCENZO POGGI, S.I., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 8-XI-2005 — Hèctor VALL, S.I., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di novembre 2005 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9410473 - E mail: tip2000@virgilio.it

SIGLA

AASS	Acta Sanctorum (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957³)
BHO	Paul Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BiO	Bibliotheca Orientalis (Leiden 1943/44 ss.)
BO	Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Romae 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
Brightman	Frank Edward Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (Città del Vaticano 1990) (fontium annotatione auctus, 1995)
CCG	Corpus Christianorum, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	Codex Iuris Canonici Orientalis (Città del Vaticano 1957–1958)
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bologna 1973³)
ConcFl	Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores voll. I–XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain 1903 ss.)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien 1866 ss.)
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Rossii
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
Denzinger, ROC	Henricus Denzinger, *Ritus Orientalium* . . . I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques (Paris 1912 ss.)
Dmitrievskij	Aleksej A. Dmitrievskij, *Opisanie Liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer, *Enchiridion ... symbolorum* (Freiburg im Br. 1965³³)
EO	Échos d'Orient
FCCO	Codificazione Canonica Orientale. Fonti (Roma 1930 ss.)
Funk I-II	Franciscus Xaverius Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I-II (Paderborn 1905)
GAL	Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL2	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 133, 146, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller (Berlin 1897 ss.)
Goar	Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730² repr. Graz 1960)
GSL	Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	Handbuch der Orientalistik (Leiden–Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (Wien 1969 ss.)
JSSt	Journal of Semitic Studies

JTS	The Journal of Theological Studies
LOC	Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847^{2})
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, deinde Liturgiewissenschaftliche Q. u. F. (1957 ss.)
$LTK^{1\text{-}2\text{-}3}$	Lexikon für Theologie und Kirche (1930, 1957, 1993)
Mansi	Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Metzger I-III	Marcel Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 320, 329, 336 (Paris 1985, 1986, 1987)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCh	Orientalia Christiana
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
Pauly-Wissowa	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	Πηδάλιον ἤτοι ἅπαντες οἱ ἱεροὶ καὶ θεῖοι κανόνες (ἐν Ἀθήναις 1908^{5})
PG	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Graeca* (Paris 1857–1866)
PL	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	Patrologia Orientalis (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	Patrologia Syriaca, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue de Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REB	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth
Régestes	Venance Grumel, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932–47)
Renaudot, HP	Eusèbe Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
Rhallis-Potlis	G. A. Rhallis et M. Potlis, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν Ἀθήναις, 1852-1859)
RHC	Recueil des Historiens des Croisades (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.)
ST	Studi e Testi (Città del Vaticano 1900 ss.)
SVNC	Angelo Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 10 voll. (Romae 1825–1838)
SynOr	Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

Sarhad Jammo

The Anaphora of the Apostles Addai and Mari: A Study of Structure and Historical Background

INTRODUCTION

Benefiting from the results of a long list of researchers, starting with I. Rahmani in 1899,[1] different scholars have undertaken many attempts to study the text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari (A&M) in order to reconstruct a putative original version, especially through comparison with the Maronite Anaphora of Peter III. Among those who have presented their conclusions on the reconstruction attempt, the latest and those deserving special mention are: Sanchez Caro, Jean Magne, and A. Gelston.[2]

While the envisioned Urtext remains as elusive as ever, major gaps still persist regarding the reasons presented to explain the actual tortuous text. Therefore the subject still calls for fresh contributions. Our aim in this article is:

a) to search for the reasons that motivated the formulation of the actual text of A&M, searching thus for an explanation, based on historical data, of the deviations and discontinuities that we encounter in its texture; furthermore:

b) to identify and define the variant strata of development of the anaphoral text.

In my article "The Quddasha of the Apostles Addai and Mari,"[3] I have explained why the Eucharistic Institution narrative could not belong to the original text of our Anaphora. This *"gemma orientale"*[4] belonged to a primordial era when the euchology of the Church had

[1] I. Rahmani, *Testamentum D.N.J.-C.*, Mainz 1899, p. 192; *Les liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth 1929.

[2] J. M. Sanchez Caro, "La anafora de Addai y la anafora maronita Sarar, intento de reconstruccion de la fuente primitiva comun," OCP 43 (1977) 41-49; J. Magne, "L'anaphore nestorienne dite d'Addée et Mari et l'anaphore maronite dite de Pierre III, Étude comparative," OCP 53 (1987) 107-158; A. Gelston, *The Euchristic Prayer of Addai and Mari*, Oxford 1992, pp. 118-123.

[3] Published by the Pro Oriente Foundation in their series *Syriac Dialogue*, vol 1, Vienna 1994, pp.168-182.

[4] C. Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa*, Rome 1989, p. 463.

not yet inserted the Institution Narrative in the text of the Eucharistic Prayer. The era of A&M is close to the era of the eucharist of chapter 10 of the *Didache* and to the paleoanaphora of the *Apostolic Constitutions* VII, 25,[5] as well as to the eucharistic synaxis of Justin.[6]

RESEARCH

Building upon that conclusion, our point of departure in this research is a comparison of structure between the Mesopotamian A&M[7] and the basically similar tenure of the Maronite anaphora of Peter III,[8] of which we give here the texts, marking similarities with boldface and indicating later additions with italics.

The Anaphora of A&M	Peter III or Sharrar
Section I	Section I
a) Worthy of **glory** from every mouth and thanksgiving from every tongue is **the adorable and glorious Name of the Father and the Son and the Holy Spirit, who created the world in his grace and its inhabitants in his compassion, has redeemed mankind in his mercy, and has effected great grace toward mortals**.	**a) Glory** to you, **the adorable and glorious Name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, who created the worlds by his grace and its inhabitants by his mercy, and has effected redemption toward mortals by his grace**.
b) Your majesty, O Lord, a thousand thousand heavenly beings **worship and myriad myriads of** angels, **hosts** of spiritual beings, **ministers of fire and spirit with cherubim and** holy **seraphim, glorify** your name, **crying out** and glorifying:	**b) Your majesty, O Lord, a thousand thousand heavenly** angels **worship and myriad myriads hosts ministers of fire and spirit glorify** in fear. **With the cherubim and seraphim**, who **from one to another** bless and sanctify **and cry out and say**:

[5] Metzger III, 52-55.

[6] Justin, *Apologia* I, 65, and 67, 3-5.

[7] W. Macomber, "The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari," OCP 32 (1966) 335-71.

[8] Edit J. M. Sauget, in *Anaphorae Syriacae*, II/3, Rome 1973, pp. 275-329.

So that may we also, O Lord, through your grace and your compassion be made worthy to say with them three times:

c) Holy, Holy, Holy, God almighty. Heaven and earth are full of His glories.

c) Holy, Holy, Holy...

cc) Hosanna in the highest. Hosanna to the Son of David.

cc) Hosanna to the Son of David...

Blessed is he who has come and will come in the name of the Lord. Hosanna in the highest.

Section II

Section II

And with these heavenly powers

d) We give thanks to you, O Lord, *even* **we your** lowly, weak and wretched **servants, because you have effected in us a great grace which cannot be repaid, in that you put on our humanity so as to quicken us by your divinity. And lifted up our poor estate and righted our fall. You raised up our mortality and you forgave our debts. You justified our sinfulness and enlightened our undertstanding, and you, our Lord and God, vanquished our enemies and made triumphant the lowliness** of our weak nature through the abounding compassion of your grace.

d) We give thanks to you, O Lord, we your sinful **servants because you have effected in us your grace which cannot be repaid. You put on our humanity so as to quicken us by your divinity. You lifted up our poverty and righted our dejection and quickened our mortality, and you justified our sinfulness and you forgave our debts. And you enlightened our understanding and vanquished our enemies and made triumphant our lowliness**

e) And For all your help and graces toward us, we raise to you glory, honor, thanksgiving and adoration, now and for ever and ever. Amen.

e) And For all your graces toward us, let us offer to you glory and honor *in your holy Church before your propitiatory altar,* now....

Section III

Section III

f) You, Lord, through your unspeakable mercies make a gracious remembrance of all the up-

f) You, O Lord, in your many mercies make a gracious remembrance for all the upright and just

right and just fathers who have pleased you, in the commemoration of the body and blood of your Christ,	**fathers in the commemoration of** your **body and** your **blood**
g) which we offer to you upon the pure and holy altar as you have taught us:	**g) which we offer to you upon your living and holy altar,** **as you,** our hope, **have taught us** ***in your holy and living gospel*** *and have said: I am the bread of life which came down from heaven so that mortals may have life in me.* *We make, O Lord, the memorial of your passion* ***as you have taught us***: *in that night when you were delivered up to the crucifiers, you took bread...* <the Narrative>
h) And grant us your **tranquillity and your peace** all the days of the world, that all the inhabitants of the earth may know you, that you alone are the **true God and Father**, and that you have sent **our Lord Jesus Christ, your beloved Son,** and he, our Lord and our God, **taught us through his life-giving gospel all the purity and holiness.**	**h)** *We remember you, only-begotten of the Father... make us ... that we may stand before you* **in purity and** serve you **in holiness**... Yes, we beg **you, only-begotten of the Father,** through him **peace** has been proclaimed to us, **Child of the Most High** by whom the things above were **reconciled** with the things below, the good shepherd...
i) of **the prophets, apostles, martyrs and confessors, bishops and priests and deacons, and of all the children of the holy catholic Church, who have been marked with the mark of holy baptism.**	**i)** *We offer before you, O Lord, this oblation in memory* **of** *all* **the upright and just fathers, prophets and apostles, martyrs and confessors,** [and of all our patriarchs, the Pope...] **bishops** and chorepiscopoi and periodeutai, **priests and deacons** and deaconesses, young men celibates and virgins, **and all the children of the holy Church who are marked with the mark of saving baptism,** *and whom you have made participate in your holy body.* **d)** *<Intercessions in Antiochian manner>*

j) And we also, O Lord, your lowly, weak, and wretched servants who are gathered together and stand before you at this time, have received by tradition the example (Tupsa) which is from you, while rejoicing, glorifying and magnifying, commemorating and praising and performing this great and dreadful mystery of the passion and death and resurrection of our Lord Jesus Christ.

k) May he come, O Lord, your Holy Spirit and rest upon this oblation of your servants and bless it and hallow it, **that it may be to us O Lord for the pardon of debts, the forgiveness of sins, and a** great hope of **resurrection from the dead and a new life in the kingdom of heaven** with all who have been pleasing before you.

k) And **may he come, O Lord, your** living and **Holy Spirit** *and dwell* **and rest upon this oblation of your servants, And may it be** *for those who partake* **for the pardon of debts and the forgiveness of sins and for a** blessed **resurrection from the dead and a new life in the kingdom of heaven**, forever.

l) And for all your wonderful economy for us, we give you thanks and glorify you unceasingly **in your Church, redeemed by the** precious **blood** of your Christ, **with open mouths** and uncovered faces, as we offer up praise, honor, thanksgiving and adoration, **now** and for ever and ever. Amen.

l) And for your glorious economy toward us we give you thanks, we your sinful servants **redeemed by your** innocent **blood, with open mouth which give thanks in your holy Church** before your propitiatory altar, **now**...

COMMENTARY

A) *Basic Question*

The first question that we pose in this our study is: which one of the two texts is the original, or if neither is, what and where is the common original core of both.

In order to answer the posed question, we first take note with I. Rahmani — an observation which is still valid at the present time — that no trace can be found of a putative original Urtext for A&M sig-

nificantly different from the text in our posession.[9] Then we realize with B. Spinks that:

> Every paragraph in the Mar Esha'ya text [of A&M] has a parallel with the Maronite anaphora with the sole exception of the Anamnesis. If... the text of Sharrar must be taken seriously, then why is the Anamnesis missing? Its absence suggests the possibility that the Anamnesis is a later East Syrian addition to the original form of the anaphora.[10]

As far as the Anamnesis of A&M is concerned, we will deal with it later, indicating as well its parallel, or rather its substitute, in Peter III. The fact remains that, this Anamnesis aside, every paragraph in A&M has a parallel in Peter III, but not *vice-versa*, i.e. not every paragraph in Peter III has a parallel in A&M. That should mean that the "Maronite" reviser had the text of A&M, basically as we find it in Mar 'Eshaya's Hudhra, in front of him, to be able to produce a parallel to every paragraph in it while redacting Peter III. This very fact eliminates the need for a phantom common core for both. A&M is the Urtext of Peter III.

This conclusion does not eliminate the possibility of a later Mesopotamian retouching of the A&M prior version, i.e. the version used by the reviser who produced Peter III. In fact, we will identify one instance, at the beginning of Section I (paragraph a) where we think that the actual parallel text of Peter III preserves better the original text of A&M.

B) *General Observation in regard to the Reconstruction Attempts*

While we must be appreciative of the respected scholars for the wealth of information and insights they have provided us in their analysis of our anaphora, we have to recognize that those who attempted to reconstruct a phantom original text of A&M presume that either: a) our anaphora had been produced as one piece, composed in its entirety at one time (like Sanchez Caro or A. Gelston. Macomber is not consistent: he thinks it has been produced at once but allows an exception in regard to the Epiclesis), or b) it is a collection of preformulated hymns to Christ (J. Magne). Their approach led them to produce different hypothetical models, reflecting a great body of knowledge, but yielding objectively inconclusive results.

---

[9] I. Rahmani, *Les Liturgies* (note 1 above), pp. 338 & 352.

[10] B. Spinks, "The Original Form of the Anaphora of the Apostles," *Ephemerides Liturgicae* 91 (1977) 160.

Concerning the first group of authors (Sanchez Caro, A. Gelston and W. Macomber) a differentiation should be made. Taking the conclusion of Botte that paragraph (J) is an anamnesis of sorts[11] induced some scholars like Macomber[12] to consider the possibility of a missing Institution Narrative in A&M, and therefore to consider Peter III as being, in that regard, of equal historic value or even as preserving better the original version. Thus, we can find several reconstructed models, like the one formulated by Sanchez Caro, which include in their structure the narrative of the Last Supper.

This kind of approach does not pay sufficient attention to the fact that the anaphora of A&M is a formulary that accompanied the development and growth of the Church of Mesopotamia. That Church, though it maintained a mutually recognized communion with the "Western Fathers" — clearly until the Synod of Mar Dadysho' (A.D. 424) —, remained somehow distant from them because of its existence in a different empire and culture. To the best of our knowledge, A&M was the only anaphora in general and continuous use by that Church of the East from time immemorial until the time of Mar Isaac the Catholicos and his synod of A.D. 410.

While all other Churches in East and West composed through the third, fourth, and fifth centuries, new anaphoras reflecting contemporary developments in theology and liturgy, the Church of the East had only one original and commonly used anaphora to cope with those developments: the anaphora of A&M. That is why I suggest that scholarly research on this topic should aim not at the reconstruction of a phantom original text of this eucharistic prayer, different from the one we possess, but at the discovery of *different strata* of liturgical development within the very text itself.

SEARCHING FOR THE FIRST STRATUM

A) *The Birkat Ha-Mazon and the Eucharistic Prayer*

Since 1968, my professor of blessed memory L. Ligier had advised scholars in search of the origin of the eucharistic prayer:

---

[11] B. Botte, "Problèmes de l'anaphore syrienne des apôtres Addai et Mari," OS 65 (1965) 100-104.

[12] W. Macomber, "The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles," OCP 37 (1971) 77-79.

> To clear the passage from the Supper to the eucharistic prayer of the Canon, one must certainly begin from the Birkat Ha-Mazon, and solely from it. But on two conditions: most of all we must consider this prayer in its entirety, then, we have to consider the Birkat Ha-Mazon in its paschal context.[13]

Furthermore, the connection between the Birkat Ha-Mazon and the earliest surviving formula of eucharistic prayer, chapter 10 of the Didache, is generally acknowledged by scholars. I concur with E. Mazza, in his conclusion that:

> Following the studies of L. Finkelstein, of M. Dibelius, and of K. Hruby, the connection between the Birkat Ha-Mazon and the Didache 10 no longer requires demonstration.[14]

But before dealing with relationship between the Birkat Ha-Mazon and the Anaphora of A&M, I have to make some remarks about how the Jewish teachers and later the Christian formularies have dealt with the Birkat Ha-Mazon regarding its structure, content, and style.

According to the Babylonian Talmud:

> Our Teachers taught: the order of the blessing of food is the following: the first blessing is the one that is for "the One who nourishes", the second one the blessing for the land, the third is "for the One who will build Jerusalem"...
>
> Our Teachers taught: From where it results that the blessing for the food is contained in the Law? From where it says: "When you have eaten your fill, you shall bless" (Deut. 8, 10).[15]

The connection between the three concepts contained in the three blessings is evident. In fact, after a meal, it is fitting to give thanks to the creator and provider of nourishment. That is the first blessing.

Then, connecting the food to its origin, i.e. to the fertile land that produces it, is nothing else than expanding the awareness of the di-

---

[13] L. Ligier, "De la Cène du Seigneur à l'Eucharistie," *Assemblées du Seigneur*, série 2, vol 1, Paris 1968, pp. 31-32.

[14] E. Mazza, *L'anafora eucaristica*, Roma 1992, pp. 24-25; L. Finkelstein, "The Birkat ha-mazon," *The Jewish Quarterly Review* 19 (1928-1929) 211-262; M. Dibelius, "Die Mahl-Gebete der Didache," *Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft* 37 (1938) 32-41; K. Hruby, "La Birkat ha-mazon, La prière d'action de grace après le repas," *Mélanges Liturgiques, Offerts au R.P. Dom Bernard Botte,* Louvain 1972, pp. 205-222, also "L'action de grace dans la liturgie juive," *Lex Orandi* 46 (1970) 23-51.

[15] S. Cavalletti, *Il Trattato delle Benedizioni del Talmud babilonese*, Torino 1968, pp. 321-322.

vine favor, and, in continuity with the first concept, requiring the corresponding duty of gratitude. Moreover, giving thanks for the land brings with it all the memories of the circumstances that surrounded conquering it: first the exodus from slavery in Egypt to freedom, and from Moses to the Law. Land and Redemption in this case are interwoven concepts. That is the second blessing. Then, because of the close connection between the themes of these two blessings, which we see in the very style of their redaction, we may consider them as a single block of glorification-thanksgiving.

The third blessing or supplication connects the past to the present and future. It moves from the whole world to a particular land, then to a particular nation, praying for the preservation of that nation and the unity of its people, as well as for the protection of its pivotal institutions.

The earliest surviving formularies of the Christian eucharist, *Didache* 10, the Mystical Eucharist of the *Apostolic Constitutions* VII, 25, and the Anaphora of A&M, all follow the Birkat Ha-Mazon in structuring their text in three sections. For the Church of the East, the Catholicos Isho'yahb I (ca. 587), in his response to the bishop of Darai, describes a common feature of the Mesopotamian anaphora:

> (The priest) at the end of each of the consecutive sections (*Yubal Pasoqe*), duly glorifying with his tongue, draws with his hand over the divine mysteries — according to the norm — the sign of the lordly cross. When he finishes the *three sections* (*Tlatheyhon Pasoqe*), he draws near to sign.[16]

But, we should emphasize, in none of these formularies is thanksgiving for the food the content of the first section. Instead, thanksgiving for creation and redemption is the topic of the first section in all of them. It is worthwhile noting how the passage from the theme of nourishment to the theme of creation is formulated in the second paragraph of Didache 10: "You, Lord Almighty, have created every thing by Your Name, both food and beverage..." This is quite similar to the opening sentence of the first section in A&M: "Glory to You, the adorable Name ... who created the world by his grace..."

It seems to me that Christians celebrating the Lord's Supper could not begin their eucharist with a thanksgiving for the food, because:

a) the community dinner preceding the eucharist had been quickly eliminated in the early years,

[16] J.-B. Chabot, *Synodicon Orientale*, Paris 1902, Aramaic text, p. 169.

b) the spiritual bread and wine they were sharing were not part of the plan of creation but a climax of the redemptive economy.

B) *The Connection between A&M and Birkat Ha-Mazon*

The connection between the Birkat Ha-Mazon and the Anaphora of the Apostles Addai and Mari has been recognized since it was brought to light remarkably by L. Bouyer,[17] but no further follow-up research has been made to show the successive strata in its development to the actual state.

In our attempt to establish the points of contact with the Birkat-Ha-Mazon, our first step is to extract from the actual text of our anaphora three segments that in my opinion did not pertain to the initial early stratum of the text, i.e.: the Sanctus, the Epiclesis, and the expanded references to the Last Supper. I fully concur with R. Taft that: "... there is more or less consensus that the most primitive original eucharistic prayers were short, self-contained benedictions, without Sanctus, institution narrative, or epiclesis, comparable to the Jewish Birkat ha-mazon, *Didache* 10, and the papyrus Strasburg 254..."[18]

If A&M belongs to the same era and its patterns, by excising the three segments we should be able to extract a remnant formula parallel to Birkat Ha-Mazon in its structure and basic themes, and similar to *Didache* 10 and to the Mystic Eucharist of the *Apostolic Constitutions* VII, 25. The three segments extracted comprise:

a) the Sanctus, its introduction, and the adjustments made for its insertion in the anaphora in the first section,

b) the paragraph containing the Epiclesis in the third section, and

c) the expansion of the references to the Last Supper in the third section, explicitly connecting the act of the Church to that Supper. Here are the texts for comparison:

---

[17] L. Bouyer, *Eucharist*, University of Notre Dame Press 1968, p. 147.

[18] R. Taft, S.J., "The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora," OCP 57 (1991) 290. In regard to A&M, the first two elements were recognized as a posterior addition since 1929 by a remarkably well written article of E. C. Ratcliff, "The Original Form of the Anaphora of Addai and Mari: A Suggestion," JTS 30 (1929) 32.

Birkat Ha-Mazon	The Anaphora A&M
1) **Blessed are you, Lord our God, king of the universe**, for you nourish us and **the whole world with goodness, grace, kindness, and mercy**	1) **Glory to you the adorable and glorious Name** (of the Father and the Son and the Holy Spirit) **who created the world in his grace and its inhabitants in his compassion**, has redeemed men in his mercy and has effected great grace toward mortals.
Blessed are you, Lord, for you nourish the universe	
2) **We give you thanks, Lord our God,**	2) **We give you thanks, Lord,** we your lowly, weak, and wretched servants, because you have brought
for you have given us for our inheritance a desirable land, good and wide, the covenant and the law, life and food	about in us a great grace which cannot be repaid. For you put on our humanity to give us life through your divinity, you extalled our lowly state, you raised our fall, you restored our immortality, you forgave our debts, you justified our sinfulness, you enlightened our intelligence. You, our Lord and God, conquered our enemies, and made triumphant our weak nature through the abundant mercy of your grace.
For all these things we give you thanks and **bless your name** for ever and beyond.	**And for all your help and graces toward us, we raise to you praise, honor, thanksgiving and adoration**, now and for ever and ever. Amen.
3) **Have mercy, Lord our God, on us your people Israel**, and your city Jerusalem, on your sanctuary and your dwelling place on Zion the habitation of your glory, and the great and holy house over which your name is invoked. Restore the kingdom of the house of David to its place in our days, and speedily build Jerusalem.	3) **Lord, through your many mercies which cannot be told, do make**, in the commemoration of your Christ, **a gracious remembrance for all the pious and righteous fathers** who were pleasing in your sight, the prophets, the apostles, the martyrs and confessors, the bishops, the priests and deacons, and all the sons who have been sealed with the living seal of holy baptism.

Blessed are you Lord for you build Jerusalem. Amen.	And for all your wonderful plan for us, **we give you thanks and glorify you unceasingly in your Church**, redeemed by the precious blood of your Christ, with open mouths and uncovered faces, as we offer up praise, honor, thanksgiving and adoration, now and for ever and ever. Amen.

Section I: As Christians, the Mesopotamian faithful, as we clarified above, had to begin their eucharist with the themes of creation and redemption, which became the topic of the first section.

Section II: This section maintained,.as in the Birkat Ha-Mazon, its focus on the redemptive economy, but with clear Christological content.

Section III: Following the structural pattern of the Birkat Ha-Mazon, the third section is formulated in the manner of a supplication, but its real content is a commemoration. A&M produces here a very fitting, particular, even unique way to make the memorial of the Lord weaving it into the section of "commemorations" in the structure of the Anaphora, instead of placing it in the section of Theological Celebration, thus establishing a new pattern of commemoration of the Lord according to the following structure: Lord God, as we do the memorial of your Christ, remember us, your Church. The Lord Christ, in fact, requested his disciples toward the end of his blessing to: "Do this in memory of me."

Furthermore, the points of contact between A&M and the Birkat go even beyond the structure and text of the three sections, to the post-supper *Finale* of Easter meal, when before singing the Hallel (Ps 113) some other psalmic verses were recited to accompany what was called the Cup of Elijah.[19]

Here are the texts for comparison:

Easter Meal The Last Chalice, of Elijah (psalm 79, 6-7; 69, 25; Lam 3,66)	The Anaphora A&M
Pour out your wrath on nations that reject you, on kingdoms that	**And grant us your tranquillity and your peace all the days of the**

[19] See C. Giraudo, *Eucaristia* (note 4 above), p.159.

do not call your name. For they have devoured Jacob, laid waste his home. Pour out your wrath upon them, let the fury of your anger overtake them. Pursue them in wrath and destroy them from under your heavens.	**world, that all the inhabitants of the earth may know you**, that you alone are the true God and Father, and that you have sent our Lord Jesus Christ, your beloved Son, and he, our Lord and our God, taught us through his life-giving gospel all the purity and holiness.

A careful reading of both columns in the above exposed tables, should suffice to show that both the basic structure *and the Finale* of the Judaic passover have a parallel in the Mesopotamian anaphora; a parallel which at the same time surpasses its original with great Christian spirituality. Instead of invoking the wrath of God on the gentiles who did not recognize him and have battled his people, A&M invokes peace for the Church in her earthly journey, and the conversion of all men to God and his Christ.

C) *Comparison with Didache*

Based on the comparison and analysis presented, I think it is valid to conclude the original euchological structure of A&M follows basically the pattern of the Birkat Ha-Mazon in its Passover environment. This basic original structure of A&M could be considered as a first stratum in the *Formgeschichte* of its final text in the manuscripts, close in style, content, and therefore in date of composition, to the eucharist of the *Didache* 10, with one advantage for A&M: the paragraph invoking peace for the Church and conversion for the world brings the Mesopotamian eucharist closer to the Jewish Passover meal, and consequently closer to the Last Supper of Jesus with his disciples. For easier verification, compare the following columns:

Didache	A&M
Almighty Lord, **you created all things for your Name's sake...**	Glory to you, **the adorable Name** (of the Father and of the Son and of the Holy Spirit) **who created the world in his grace and its inhabitants in his compassion**, has redeemed mankind in his mercy, and has effected great grace toward mortals.

We thank you, holy Father, for your holy name which you have made to dwell in our hearts...	**We give thanks to you, Lord...,**
Lord, remember your Church...	**Make, Lord, a gracious remembrance for all the fathers ...**

While recognizing the different development of the original content of the Birkat Ha-Mazon in each of the two formularies presented, we can verify, at the same time, a sufficient similarity of structure and initial content between them, allowing us to conclude that A&M in its first and early stratum still preserves the basic pattern of eucharistic prayer similar to that of the Didache, and consequently close to its apostolic era. But, while the early known formularies of eucharistic prayer, the *Didache*, the paleoanaphora of the *Apostolic Constitutions* VII, 25 and the anaphora of the *Apostolic Tradition* 4,[20] are but historic literary monuments of Christian euchology, A&M continued to be the vital liturgical expression of a living Church, a Church that kept adding to its ancient and venerated anaphora successive strata to update it with the theological and liturgical developments of the Church universal.

After having excised from the total text of A&M those segments that we have shown did not belong to its initial formulation, it would be useful, for the purpose of clarity, to put together the original segments in one formula that constitutes the first stratum of our anaphora:

THE ANAPHORA OF A&M

FIRST STRATUM

Section I

a) Glory to you

the adorable and glorious Name (of the Father and the Son and the Holy Spirit), who created the world in his grace and its inhabitants in his compassion, has redeemed mankind in his mercy and has effected great grace toward mortals.

Section II

d) We give thanks to you, O Lord, we your lowly, weak and wretched servants, because you have effected in us a great grace which cannot be repaid, in that you put on our humanity so as quicken us by your divinity.

---

[20] B. Botte (ed.), *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution* (LQF 39) Münster 1963, 12-17.

And lifted up our poor estate and righted our fall. You raised up our mortality and you forgave our debts. You justified our sinfulness and enlightened our understanding, and you, our Lord and God, vanquished our enemies and made triumphant the lowliness of our weak nature through the abounding compassion of your grace.

e) And For all your help and graces toward us, we raise to you glory, honor, thanksgiving and adoration, now and for ever and ever. Amen

Section III

f) Lord, **through your unspeakable mercies do make, in the commemoration of your Christ**, a **gracious remembrance** of all the upright and just fathers who have pleased you, the prophets, apostles, martyrs and confessors, bishops and priests and deacons, and of all the children of the holy catholic Church, who have been marked with the mark of holy baptism.

h) And **grant us your tranquillity and your peace** all the days of the world, that all the inhabitants of the earth **may know you**, that you alone are the true God and Father, and that you have sent our Lord Jesus Christ, your beloved Son, and he, our Lord and our God, taught us through his life-giving gospel all the purity and holiness.

l) And for all your wonderful economy for us, we give you thanks and glorify you unceasingly in your Church, redeemed by the precious blood of your Christ, with open mouths and uncovered faces, as we offer up praise, honor, thanksgiving and adoration to your holy and life-giving name, now and for ever and ever. Amen

The Addressee of the Anaphora

One of the major intrigues scholars faced in understanding and explaining the known text of A&M was the unstable and incoherent address of the anaphora, both in its entirety as well as in its individual sections, especially the third one. But, as we can see, the text is quite coherent and continuous when restored to its initial stratum. The address in this first stratum does not present a difficulty but a particularity: the first section is addressed to the divine Name, which was later expanded to mean the Trinity, the second section is addressed to Christ, the third section returns in its address back to the Father. It is unusual, but it is clear.

The passage from the Father, Lord of the Universe, to Christ the Savior, is a Mesopotamian euchological pattern eloquently reflected in the most archaic hymn of the Assyro-Chaldean liturgy, to be found at the present time at the beginning of every liturgical service:

Lakhu Mara d-kulla Mawdenan, w-lakh ysho' Mshyha mshabhynan... (To you Lord of the Universe, we give thanks. To you Jesus Christ, we

give glory, because you are the one who will raise our bodies and save our souls).

Conclusion

Without changing anything in the text of the Anaphora A&M, and without adding anything to it, but only

a) by using the methodology of comparison with Peter III,
b) by putting aside what is known to be later successive developments in the structure of the anaphoras in all Churches,

the resulting text is a wonderful piece of euchology, a eucharist structured following the Birkat Ha-Mazon in its Passover context, and close to the eucharist of *Didache* 10.

Now we must bring back the three excisions, explain the circumstances of their introduction into the anaphora, and the impact they have had on its texture.

THE SECOND STRATUM

The addition and modification in the First Section's

A) *The Addition of Isaian Qaddysh*

Recent scholars, starting from A. Baumstark,[21] have concluded that the Jewish use of the Isaiah 6:3 Qedusha in Yoser and in the 3rd Tefilla of the Eighteen Benedictions of the Jewish morning prayer, effected the introduction of it in the Christian eucharist, first among the Churches close to the Jewish congregations, then expanding to the rest of Christianity. As far as the time of introduction of Qaddysh into the general structure of the anaphoras, we notice first that it is not found in any known text of the eucharistic prayer up to the *Apostolic Tradition* anaphora (3/4th c.). That could be considered a *terminus a quo*. And since it is found in the anaphora of the *Apostolic Constitutions*, VIII, 12:27[22] (ca. 380) in a version that reproduces the *Tefilla Qyddusha*, we can consider that date as a *terminus ad quem* for its introduction in the Syrian region.[23]

---

[21] A. Baumstark, "Trishagion und Qeduscha," *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 3 (1923), pp. 18-32.

[22] Metzger III, 192-93.

[23] Apost Const. VII, 35: 3-5, Metzger II, 76-77.

The Mesopotamian Church, one of the Christian communities closest to Jewish congregations, would have easily found how fitting it is to insert this heavenly hymn into its eucharist, especially given the fact that it belonged to the morning prayer. Transfering it from morning prayer to morning eucharist should have been a smooth passage at the place dedicated to the glorification of God in the Anaphora. An introduction was composed for its insertion (*"Your Majesty..."*) in the same literary style, following the same initial address in second person (*"Glory to You*, the Name...") without modifying at all the original primitive text.

Nevertheless, we can still detect in the texture of this introduction some indication pointing to the relative novelty of the Qaddysh segment. In fact,

1) while the addressee in the primitive segment of the Anaphora (a) is the divine "Name," we observe that the addressee in the introduction to the Qaddysh (b) is "My Lord" in both A&M and Peter III,
2) the grammatical style of the discourse switches from the third person ("the Name who created the world by his grace... by his compassion... etc.) to the second person: ("Your Majesty... Your Name.../ Your grace... Your compassion").

As to the date when of the Qaddysh was introduced into the Mesopotamian anaphora, it should precede the year 340, which marked the beginning of forty years of brutal persecution, which forced the severing of ecclesial relations between the Persian East and the Roman West.

B) *The modification of the Opening Sentence*

The modification of the Opening Sentence from "Glory to you, the Name..." to "Worthy of glory from every mouth, and of thanksgiving from every tongue, the Name...", evidently should have a reason. It could not have been motivated by addition of the veterotestamentarian Qaddysh to the first stratum of the anaphora, since this hymn, according to its origination in Isaiah 6:3 and as formulated in its introduction, is to be chanted by the heavenly beings.

The modification was in fact motivated by the later new addition of a neotestamentarian "Hosanna and Benedictus" (adopting Ps. 118, 25-26 and Ez. 3, 12), imitating the liturgy of St. James in Jerusalem, a hymn which requires by its meaning to be sung by a journeying Church. This new addition required a new adjustment of the first sec-

tion that would put the enriched and expanded Qaddysh in a new proper context.

That the Isaian Qaddysh was already part of A&M when it passed to the Fathers of the Maronite Church is indicated by the fact that Peter III has it with its introduction basically as it is in A&M. That the Hosanna-Benedictus pericope is a later new addition is indicated by the fact that each of the two anaphoras patch a new context for it in different, awkward, and clearly artificial ways:

a) Peter III, interrupts the Isaian text itself, by adding a phrase ("**so that** (sic) we may become worthy to say with them...") at the end of the introductory sentence of the Isaian text ("crying out and saying:") which had formed a cohesive pericope with the rest of the angelic hymn, a cohesiveness that was disrupted by the new patching phrase.
b) A&M by framing it with two sentences, one at the very beginning of the section (**Worthy of** glory **from every mouth and of thanksgiving from every tongue**, the adorable...), and the other at the end of the hymn at the place that marks the beginning of the second anaphoral section ("**With these heavenly hosts, even** we, give you thanks"). This is a clear indication of the patching effort.

This analysis that sees two strata in the text of Qaddysh in both anaphoras of A&M and Peter III could be confirmed first by the tenure of the anaphora in the *Apostolic Constitutions* VIII, which does have the veterotestamentarian Trisagion but without the neotestamentarian Hosanna-Benedictus pericope:

> Holy, Holy, Holy, God Almighty, heaven and earth are full of his glory; you are blessed forever. Amen.[24]

Also by Narsai († 502) in his Exposition of the mysteries as he describes in his Memra 17 this section of the celebration paraphrasing it as follows:

> The priest continues (saying) : "All (heavenly beings) cry out together and say the one to another," the people then respond: Holy the God that dwells in the light. **Holy, Holy, Holy the Lord, cry out the people, Heaven and the whole earth are full of his glories... The whole**

[24] Metzger, III, 178-205.

> **Church shout up with those (words) then they revert to silence,** while the priest follows up conversing with God.[25]

Similarly, in his treatise N. 21 on the Mysteries of the Church, Narsai paraphrases the acts of the liturgy with no word at all about either Hosanna or Benedictus.

> (The Priest) resembles the spiritual beings by his words when he intercedes and when in holy manner teaches the people to say: **Holy. He recites to men the voice of heavenly beings, so that they shout: Holy, Holy, Holy is the Lord... As he makes (the people) hear it, he is passionate like Isaiah,** remembering how much the lowliness of man has been exalted...[26]

Origin of the Addition Hosanna-Benedictus

If the Hosanna-Benedictus pericope is a later addition to the Isaian Qaddysh, when and why would it have been introduced in to A&M? It should be after the time of Narsai († 502), certainly. It was Mar Aba, who was sent in 530 by the hierarchy of his Church of the East to update his Church's liturgy, in harmony with the liturgical developments in "western" Christianity, who visited the Byzantine Metropoles and edited two additional anaphoras, the one in honor of Theodore the Interpreter, the other in honor of the Patriarch Nestorius. They have both the Sanctus with the addition of Hosanna-Benedictus, in the manner of the Liturgy of St. James. Expectedly, the Qaddysh of the liturgy of A&M was aligned with them and provided a patchwork textual frame, possibly by Mar Aba himself.

The failure to draw the right conclusion from the comparison between A&M and Peter III in regard to the Incipit of our Anaphora, and also not to take into sufficient consideration the distinction between the two segments of the Sanctus (a: Qaddysh, b: Hosanna-Benedictus), and the different moments of their insertion into this anaphora, has misled some scholars like Gelston — building here on Macomber's analysis — to a different conclusion:

> The most significant point indeed to emerge from a comparison of Section C (Qaddysh... Hosanna... Benedictus...) with its counterpart in *Sharrar* is the fact that both anaphoras contain the *Sanctus*, which creates

---

[25] A. Mingana, *Narsai Homiliae et Carmina*, Mossoul, 1905, vol 1, pp. 281-282.

[26] Ibid, pp. 361-62.

a presumption in favour of its having belonged to the original common core.[27]

As we have seen

a) The Common Core theory lacks any concrete basis.

b) The Isaian Sanctus should have belonged to A&M at the moment of its passage to the Maronite tradition, which did not require any modification of the Incipit of the Anaphora: "Glory to You" as preserved in Sharrar. At the moment of that passage (A.D. 410, as we shall see), the neotestamentarian addition (Hosanna-Benedictus) had not yet made its way into the general structure of the anaphoras, as indicated by the anaphora of the *Apostolic Constitutions* VIII, 12: 27 (A.D. 380) and by Narsai.

c) After the passage of A&M to the Maronite tradition, the insertion of the Hosanna-Benedictus pericope, independently implemented by both Mesopotamian and Maronite Churches, prompted each of them, on its own, to make the needed adjustment to the original text. That is the reason behind the different patching in the two anaphoras.

The Addition and Modification in the Second Section's

This second anaphoral section has remained basically unchanged since its early formulation, except for the Incipit, the cause and circumstance of which we have just shown.

The Additions and Modifications in the Third Section

a) The Epiclesis:

The Epiclesis of A&M is clearly according to the "Maranatha" form (Come O Lord) of 1 Cor 16:22, as well as in the *Didache* 10 in connection with the eucharist. In fact, as the "coming" of the Holy Spirit in the womb of the Virgin effected the conception of the Savior, similarly here the Spirit is invoked to "come" do what Christ did at the Last Supper when he "blessed" the bread and wine so that they became for us the food for the new life in the kingdom of heaven. It is also to be noticed that the text of Peter III, especially if we consider the variants in the manuscripts, remains very close to that of Addai and Mari.

[27] Gelston, *The Eucharistic Prayer* (note 2 above), p.88.

The introduction of the Isaian Qaddysh into the anaphora of A&M, then the addition of the developed Epiclesis text, may have happened in two different moments of history, but in the context of our present research we can consider them here as belonging to the second stratum (before A.D. 340) in the development of our anaphora.

Putting the validity of our considerations again to the test, let us see if the resulting text of our Second Stratum presents a coherent texture:

SECOND STRATUM OF A&M

Section I

a) Glory to you, the adorable Name of the Father and the Son and the Holy Spirit, who created the world in his grace and its inhabitants in his compassion, has redeemed mankind in his mercy and has effected great grace toward mortals.

b) Your majesty, O Lord, a thousand thousands of heavenly beings worship, and myriad myriads of angels, hosts of spiritual beings, ministers of fire and spirit, with cherubim and holy seraphim, glorify your name, crying out and glorifying:

c) Holy, Holy, Holy, God almighty. Heaven and earth are full of his glories.

II Section

d) We give thanks to you, O Lord, we your lowly, weak and wretched servants, because you have effected in us a great grace which cannot be repaid, in that you put on our humanity so as to quicken us by your divinity, you lifted up our poor estate, you righted our fall, and you raised up our mortality. And you forgave our debts. You justified our sinfulness and you enlightened our understanding and you, our Lord and God have vanquished our enemies and made triumphant the lowliness of our weak nature, through the abounding compassion of your grace.

e) And for all your benefits and graces toward us we offer you glory and honor and thanksgiving and adoration now and all times for ever and ever. Amen.

Section III

f) You, Lord, through your unspeakable mercies make, in the commemoration of your Christ, a gracious remembrance of all the upright and just fathers who have pleased you, the prophets, apostles, martyrs and confessors, bishops and priests and deacons, and of all the children of the holy catholic Church, who have been marked with the mark of holy baptism.

h) And grant us your tranquillity and your peace all the days of the world, that all the inhabitants of the earth may know you, that you alone are the true God and Father, and that you have sent our Lord Jesus Christ, your beloved Son, and he, our Lord and our God, taught us through his life-giving gospel all the purity and holiness.

k) And May he come, O Lord, your Holy Spirit and rest upon this oblation of your servants and bless it and hallow it, that it may be to us O Lord for the pardon of debts, the forgiveness of sins, and a great hope of resurrection from the dead and a new life in the kingdom of heaven with all who have been pleasing before you.

l) And for all your wonderful economy for us, we give you thanks and glorify you unceasingly in your church, redeemed by the precious blood of your Christ, with open mouths and uncovered faces, as we offer up praise, honor, thanksgiving and adoration, now and for ever and ever. Amen.

The text presented here as the second stratum is a marvelous euchology. It has maintained its apostolic originality and adapted itself wonderfully to the development of theology. That was, in my estimation, the liturgy that sustained a heroic Church in her faithfulness to Christ during the pains of the 4th century in the Persian Empire.

THE THIRD STRATUM

What I call the third stratum is the accepted and well known text of A&M that we can find in all the ancient manuscript rituals, a text W. Macomber edited critically in 1964.[28] This is the end result of the textual development of the principal Mesopotamian eucharistic prayer, a development that was mostly well done, but partially not so well done, as we will see. But we have to distinguish two moments in the development of this stratum: the first is concerned with the formulation of an explicit connection between the eucharistic act of the Church and the Last Supper of the Lord, the second is related to the addition of the Osanna-Benedictus segment to the Sanctus in the first section of the Anaphora, and the textual adjustment that required. We have already reviewed the latter. Now we will focus on the first.

A) *The Connection with the Last Supper*

The third section of A&M in its third stratum version is a most complicated one. It has confused and puzzled the scholars, and rendered futile many attempts to resolve it. The major points that have confused the whole section are two. Both points have one concern: to confirm and expand the connection between the act of the Church

[28] See note 6 above.

and the Last Supper, i.e. to show that the Church is doing as Christ ordered her to do: not only "to commemorate" a historic Christ, but also to offer *hic et nunc* his sacrifice. Here is how this concept was inserted into the anaphora:

a) At the beginning of this third section (paragraph f), taking advantage of the pericope that commemorates Christ and his Church, the reviser found a fitting opportunity to expand the commemoration in order to include "the body and blood of your Christ which we offer to you upon your pure and holy altar as you have taught us" (paragraph g). The character of this insertion reveals itself to the analytical eye, because:
1) it is not according to the biblical or liturgical style to "commemorate the body and blood of Christ," but to commemorate in the Eucharist Christ himself, mentioning the events of his saving passion, death, and resurrection;
2) the new insertion interrupts the flow of the commemoration of the Fathers at its beginning. Therefore, we can observe that the reviser, unwilling to waste or destroy any part of the original commemorative pericope, tries to patch the sliced segment and relocates it at the end of the following paragraph, where a composition opportunity presented itself, i.e. after "taught us in his holy gospel all the purity and holiness," thus completing by this recuperation the original diptychs. But, by doing so he confuses the limpid meaning and accuracy of the latter sentence.

b) By composing a new paragraph (paragraph "j" in the table), that dedicates itself to expressing the linkage between the act of the Church and the institution by Christ, styling it as an introduction to the Epiclesis. That is the reason for the absence in this paragraph of any verb in the present tense. In fact, this paragraph is conceived in connection with the subsequent Epiclesis, in the following manner: "As we commemorate you, Lord Jesus, according to your 'typical example,' let your Holy Spirit come ...," eliminating the letter "Waw" from "let come" to form a continuous discourse.

B) *Hasty Composition and Patchwork*

While these additions established the connection with the Last Supper and explicitly expressed the offering act of the Church, the patching procedure and the newly composed text of this particular

anamnesis created serious problems in regard to both the diptychs segment as well as to the quasi-anamnesis.

1) In regard to the diptychs:

The diptychs were cut from the Memorial segment of this section then patched into the following Supplication for Peace, distorting both paragraphs, the one from which they were excised and the one into which they were interpolated. Furthermore, the address of this section lost its original direction and became confused, changing the addressee from the Father ("of your Christ") to the Son ("As you have taught us"), then back to the Father ("You have sent our Lord Jesus Christ, your beloved Son").

Based on these considerations, we may feel ready to attempt the restoration of the original tenure of the diptychs. Thus, by putting the original text back together, we can see clearly a fluent formulation of content:

> Lord, in your manifold and ineffable mercies, make, in the commemoration of Your Christ, a gracious remembrance for all the upright and just fathers who did please you, the prophets and apostles, the martyrs and confessors, the bishops, the priests, and the deacons, and of all the children of the holy catholic Church who have been signed with the sign of holy baptism.

2) In regard to the quasi-anamnesis:

Understandably, the short addition inserted in the diptychs could not deal adequately with the concern of the reviser. Therefore a new paragraph ("J") was composed, dedicated solely to connecting the act of the Church to the prototype that originated from the Lord. Here again, the weaknesses are evident and serious:

a) The quasi-anamnesis, styled as a linkage with the Last Supper from one side and with the following Epiclesis from the other, though containing wonderful and genuine euchological elements, is not well constructed in itself. After stating the reception "by tradition the example (*tupsa*) which is from you," it continues with a flow of verbs without a clear order; "while rejoicing, glorifying and magnifying, commemorating and praising and performing...." I think that this sentence could have been better arranged.

b) Furthermore, all the above-mentioned verbs are in the adverbial tense. It looks like the intent of the reviser was to connect the quasi-anamnesis with the following Epiclesis which has the verb

"and let come" in the present tense. That intent required grammatically the elimination of the letter "waw" (= and) from the incipit of the Epiclesis making it "let come," and becoming thus the principal verb of the sentence. In fact, the Mar Isha'ya text, edited by Macomber, has it without the "waw."

c) But the most serious problem created by the addition of this paragraph is the confusion it produces concerning the one to whom this paragraph itself as well as the whole of this section is addressed. From its incipit the paragraph changes the original addressee from the Father to the Son ("... we... gathered together in your name... have received the example which is from you"), then turns back again to the Father at the end of the paragraph ("performing the mystery of the passion... of our Lord Jesus Christ").

C) *The redaction with the third stratum and its transmission to the Maronites*

The Mesopotamian Fathers, in order to update their anaphora, had considered sufficient the insertion of an explicit linkage with the Last Supper at the beginning of the third section, enforced by the composition of a new paragraph in the sense of an anamnesis. The later Maronites, living in the theological and liturgical atmosphere of Antioch, were understandably concerned by the difference in pattern between A&M, their adopted anaphora, and the rest of the Antiochian anaphoras they used, almost all of them having the Institution Narrative within their text. They felt the need, therefore, to conform the Mesopotamian anaphora to the common pattern of western anaphoras by the insertion of the Institution Narrative.

Nevertheless, both the Mesopotamian and the Maronite Fathers recognized the particularity of the Mesopotamian pattern and knew exactly in what part of their anaphora the linkage with the founding Supper of the Lord should have been made: not in first section, within the theological celebration, according to the Antiochian pattern, but in the third, where the commemorations are made. The Maronite reviser, in fact, carried on at exactly the same spot retouched by the Mesopotamian Fathers, and expanded the same concept expressed by them, that the oblation of the Church is done "as You have taught us," completing it by the insertion of the Institution Narrative. Then the reviser returned to recuperate the sliced segment of the diptychs, introducing it with the sentence: "We offer you, O Lord, this oblation in memory of all the upright and just fathers: the prophets

and apostles, the martyrs and confessors..." etc. Consequently, inserting the Institution Narrative, rendered the so-called anamnesis (paragraph "j") redundant, and it was therefore eliminated. Also the paragraph ("h") invoking peace had to be reformulated. The fact is that the "anamnesis" of A&M is not lacking in Peter III, but has been substituted by the Institution Narrative.

THE SEARCH FOR AN EXPLANATION

The confusion existing in the third section of A&M in its actual status as exposed above, contrasts sharply with the clearly conceived theological structure of the Anaphora. Why and how did that happen? Surely, the Fathers of the Mesopotamian Church knew quite well their own Aramaic language and produced in fact a liturgy that is a treasure of the Church universal. Why, then, is this section of their anaphora so confused? It reflects, indeed, the condition of someone working hastily, under pressure, in response to an urgent request. Can we identify a historic moment when that kind of ecclesial circumstance actually happened?

A Synodal Text in the Historical Context

In the year 313 Constantine, directly after winning under the banner of the cross his battle at the Milvian Bridge, triumphantly entered Rome. Shortly afterwards, gradually but inexorably, the Roman Empire would opt for Christianity first as its favored, then as its official religion. While Christians celebrated their freedom in the West, Christians of the East became the scapegoat for the military misfortunes of the Persian Empire, and were forced to curtail their relations with their brothers in the West. Theological studies and liturgical development came to a halt. Survival in faithfulness to Christ became the imperative of Church shepherds.

Following the martyrdom of three successive chief hierarchs, Mar Shim'on Bar Sabba'e († 341), Mar Shahdost († 343), and Mar Barba' Shmin († 346), the see of Seleucia remained vacant for about forty years (348-388), until the death of Shapur II and the installation of Behram IV. Immediately after, Tomarsa was elected to the see of Seleucia. His major task was the healing of broken hearts and rebuilding of destroyed churches. He was succeeded by Qayyuma, an elderly leader who resigned shortly after his election in favor of an energetic organizer, Mar Isaac.

Yazdegerd and His Era

Yazdegerd was installed on the Sassanid throne in 399 A.D. The advent of his reign was an occasion for good-will exchanges between the two superpowers of the time. Arcadius of Byzantium sent to the newly installed emperor a delegation of well-wishers headed by a bishop from the Mesopotamian frontier: Marutha of Mayferqat, who possessed recognized medical skills in addition to diplomatic manners. These qualities plus his Aramaic culture were all quite useful in fulfilling his embassy with great success, not only with the Shahinshah but also toward the Church of his empire.

Western Support

As soon as religious liberty had been guaranteed to Christianity in the Constantinian era, Christians of the West showed interest and concern for their brothers in the Persian Empire. Eusebius of Caesarea reports in his Life of Constantine (IV, 9-13)[29] the content of the letter that Emperor Constantine wrote to Shapor regarding the protection of Christians within his empire.

While the schools of Nisibis and Edessa were, at this junction of history, an active and efficient point of encounter and communion between western and eastern Christianity, it was an official synod of the Church of the East that presented a formal setting for the Bishop of Seleucia and Catholicos of the East to undertake the task of the reorganization of ecclesiastic life in the Persian Empire, to be sought in unity and harmony with the Western Church in all matters: theological, liturgical, and administrative. That was the Synod of Mar Isaac in A.D. 410.

The Synod of Mar Isaac

The Occasion

A letter, to the Shahinshah Yezdegerd was entrusted to Mar Marutha, written by the bishops of Syria and Upper Mesopotamia: Porphyrius, Bishop-Catholicos of Antioch, Acacius, Bishop of Aleppo, Peqidha Bishop of Urhay, Eusebius Bishop of Tella, and Acacius Bishop of Amida. Marutha showed the letter to the Bishop of Seleucia and Ctesiphon, the Catholicos Mar Isaac, and "with one accord and one perfect will they translated the letter from the Greek tongue to the Per-

[29] PG 20, col. 1157-1161.

sian, and it was read before the victorious and illustrious King of Kings."[30]

The Subject Matter

From the favorable reaction of the king to the letter we may devine its contents. The Shahinshah reportedly said at the reading of the letter: "East and West are but one authority in the dominion of my kingdom."[31] The implied meaning is that Christianity in the East, within his empire, should be ruled by the same laws as in the West. Thus the King recognized the validity of ecclesiastic law that was legislated in the Roman Empire in regard to his own Christian subjects. That was doubtless the request of the "Western Fathers."

The aim of Mar Marutha as delegate of the Western Fathers was more explicit: "He concerned himself with the restoration of the churches of Christ the Lord, and was assiduous that the laws, divine ordinances, upright and trustworthy canons which had been established in the West by our honored fathers, the bishops, might also be established in the East, as an edifice of steadfastness and truth for the people of God."[32]

A great synod was convoked under the patronage of the King of kings, and consequently, forty bishops gathered together at the cathedral of Seleucia on Jan 6, 410. During the first and following sessions, the acts of the synod included:

a) Communion of Faith The synod accepted the Nicean profession of faith, including it within the acts of the synod.

b) Canonical Unity
The code of canons that Marutha brought with him from the west was read, approved by the fathers of the synod, and signed.

c) Liturgical Unity, expressed in several canons, here is the one that concerns our subject:

> Thirteenth Canon: concerning the ordinances and canons which are appropriate to the liturgy, and to the Holy Mysteries, and to the glorious feasts of our Savior.
>
> Also, the western liturgy which 'Is-haq and Marutha the bishops taught us and all of us saw them celebrating here in the church of Seleucia, henceforth we shall celebrate ourselves in like manner. The dea-

---

[30] Synodicon Orientale, p. 19 of the Aramaic text, Ln 2-4.

[31] Ibid., p. 19, ln. 8-9

[32] Ibid., p. 18, ln. 19-22.

cons in every city shall proclaim the proclamation like this, and the Scriptures shall be read thus, and the pure and holy oblation shall be offered upon one altar in all the churches, and the argument of that (*d-haw*) ancient memory shall no longer exist among us. The oblation shall no longer be offered from house to house.[33]

1) So after a century of isolation from the Western Fathers in the Roman Empire the Church of the East saw it was time to update her theology, canon-law, and liturgy. She accepted the updating quite willingly. In liturgical matters, to be able to call a liturgy "Western Liturgy," it should have included at least some changes in the customary liturgical usage of the East. We are informed by the Acts of the Synod that the Catholicos Mar Ishaq and the Delegate of the Western Fathers Mar Marutha, after having instructed the bishops about the changes to be introduced into the Eastern liturgy, celebrated that "westernized" liturgy in the Cathedral. Seemingly, the new elements should have been of theological importance to be given so much relevance.

2) From the report of the synod, it is evident that the liturgy celebrated in the Cathedral of Kokhe was a solemn Holy Mass, therefore, the "westernized" liturgy should have included the anaphora among the usages that were brought into line with liturgical developments in the West.

We have to remember here that we are talking about the year 410, and that the Synod of Mar Isaac is the first official encounter between the hierarchy of the Church of the East and a western hierarch after almost a century of isolation. It was also an encounter that had been well prepared from the side of Mar Marutha, a person quite knowledgeable and much concerned about the fate of Christianity across the border from his diocese. Those were the years when the anaphora of the *Apostolic Tradition* had been long ago formulated, when the *Apostolic Constitutions* with their ideal-anaphora were edited, and when the *liturgy of St. James* was composed and became the model eucharistic prayer for Jerusalem and Antioch. In all of these formularies the narrative of the eucharistic institution found a solid

---

[33] Ibid, p. 27, ln. 3-11 (the underlining is mine). The sentence — close to the end of the previous text — "and the argument of *that* ancient memory shall no longer exist among us" is a literal translation of a text that lacks clarity. It is not indicated to what "ancient memory" the Fathers are referring to. Grammatically, if we consider the dot on top of the Syriac pronoun "Haw" (meaning *"that"*) to be a copist's error and place the dot under the same pronoun, making the text to read "Hu" (meaning *"it is"* or *"this is,"* the sentence would read as follows: "and the argument that 'this is [a usage of] ancient memory' shall no longer exist among us," then the meaning is clear.

place in the structural heart of every anaphora, establishing a clear connection with the Last Supper and consequently with its scriptural Locus Theologicus.

But A&M was left as it was since the beginning of the third century. Expectedly, Mar Marutha should have brought the attention of Mar Isaac to the matter and the need for adjustment. From the Acts of the Synod, it seems that there was resistance from the part of bishops toward any modification of the text, arguing that what they had was "of ancient memory." Nevertheless, the willingness of the Catholicos to come close to the Western Fathers and what the delegate represented prevailed. Under pressure, hastily as we see the circumstances of the synod, the bishops agreed to use uniformly a modified, or so-called "Western," version of their anaphora, as formulated in those circumstances.

3) Expectedly, Mar Marutha, the delegate of the Western Fathers, had to communicate the result of his embassy to his brother bishops of the frontier. Expectedly as well, he would have showed them a copy of the anaphora in its modified version. It appears that the Fathers of the Maronite Church liked the Eastern anaphora and decided to use it, making it part of their own liturgical patrimony. At a later period, they would adjust it to the pattern that became common in their usage, thus inserting the Narrative. In due time they would insert as well the Osanna-Benedictus with its introduction, and later still they would add the intercessions in line with the rest of their Antiochian Anaphoras.

If Mar Maron, the acclaimed Father of the Maronite Church, is the same historic figure to which John Chrysostome wrote a letter between A.D. 404 and 407,[34] and if he is as well the same ascetic monk about whom Teodoret († 458), the disciple of Theodore of Mopsuestia, wrote a short biography in his *Historia Religiosa,*[35] then he would fit quite well in the historic period and geographic sphere of Mar Marutha, and so the passage of A&M to the Maronite Church may find in him a suitable explanation.

CONCLUSIONS

1) As far as the structure of A&M is concerned, we have accounted for every section and every paragraph and word of our anaphora, resorting only to what is known from the general history of eucharistic

---

[34] PG 52, 630.

[35] PG 82, 1279-1495.

prayer, the particularity of A&M in the context of the history of the Mesopotamian Church. We have dealt with the text of A&M as it is found in the most ancient manuscripts, without need for any putative and non-existent Urtext or Common Core, and without the need to reconstruct any hypothetically missing paragraph or segment foreign to the actual text itself.

2) The summary of our conclusion is this: A&M is a eucharistic prayer that preserves the mark of the apostolic era, and reflects the same basic structure of Birkat Ha-Mazon in its paschal context. It reveals in its consecutive strata the layers of development of eucharistic euchology in the early liturgy. Peter III is A&M itself, adopted in its third stratum version, then modified by the Maronite Fathers to include the narrative of eucharistic institution and other Antiochian features.

3) This conclusion is not only of relevance to the Chaldean liturgy, especially in the prospect of a liturgical reform, but also to the history of the Assyro-Chaldean Church of the East as a whole, where this eucharistic prayer is still very much in use, because it adds a liturgical argument in favor of the apostolicity of the Mesopotamian Church, the Assyro-Chaldean Church of the East. It shows as well the originality of its liturgical usages as being in direct connection with Jerusalem, independently of Antioch. Therefore, the attribution to Addai and Mari, the Apostles of the East, is not to be considered a mere honorary title.

4) The uncovering of the first stratum of this *"gemma orientale"* may be even useful for the exegetical study of the Last Supper biblical narrative, because of its connection with the apostolic era and the Jewish formulas of banquet blessings.

The Quddasha of the Apostles Addai and Mari is a blessing not only to the heirs of that apostolic legacy but to the whole Church universal. Therefore, the recent recognition by the Holy See of the validity of the eucharistic consecration by this venerated anaphora is a tribute to its genuine value since apostolic times.[36]

2442 E. Big Beaver Road Sarhad Jammo
Troy, Michigan 48083
U.S.A.

---

[36] Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, "Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira dell'Oriente," *Osservatore Romano,* 26 ottobre 2001, p. 7. See also C. Giraudo, "Addai e Mari, l'anafora della Chiesa d'Oriente: "ortodossa" anche senza le parole istituzionali," *Rivista Liturgica* 89 (2002) 205-215.

V. Ruggieri S.J., A. Acconci, J. M. Featherstone

Amboni carî e la «Vita Xenae seu Eusebiae» di Mylasa*

a Franco Giordano

Fra le varie decorazioni marmoree che arrichiscono gli spazi interni di un edificio ecclesiastico, l'ambone assume, grazie anche alla sua posizione di spicco nello spazio centrale della chiesa, una rilevanza particolare. Aver rinvenuti alcuni di questi dispositivi nel corso dei lavori archeologici in Caria, e la consapevolezza di una possibile loro scomparsa lungo le coste martoriate dal turismo, ha reso quasi doveroso presentare, siano essi conservati per intero o in frammenti, i superstiti materiali relativi al territorio da noi indagato. Nel museo archeologico di Milas è stato raccolto un buon numero di amboni: essi saranno un punto di riferimento, pur appartenendo, almeno alcuni di essi, a Bargylia[1]. A Peçin Köyü, fuori Mylasa, ne abbiamo rinvenuto uno, benché la stessa città, cosi ci dirà una fonte, ne possedesse parecchi d'attorno; a Peçin Kalesi, sito antico che continuò nel periodo bizantino, trovammo due frammenti; uno a Strobilos, irta e pericolosa fortezza; uno a Kedreai, nella chiesa ad occidente; uno ad

* Risale a vari anni la genesi di un progetto teso a raccogliere le fonti bizantine su Mylasa e il suo territorio, geografia molto cara a L. Robert. Il primo testo che si prese in esame fu la Vita di Xena, altrimenti detta Eusebia, e il nostro amico Dr J. M. Featherstone iniziò la stesura della traduzione inglese del testo greco. La versione inglese di J. M. F. resta immutata; ci siamo permessi, invece, di avanzare delle note introduttive sì da legarlo al soggetto che queste pagine trattano al fine di espungere informazioni lasciate criptiche (volutamente?) o non pienamente esplicitate dall'agiografo. Preme ringraziare la Direzione Generale dei Monumenti e delle Antichità di Ankara per i permessi accordati; pur se dopo anni, si è grati alla Dr.ssa Mariella Raneri e Dr Pietro Chieti per la loro gentilezza versata nel rilevare gli amboni della fortezza di Strobilos e dell'isola di Kedreai. Di inestimabile supporto è stato l'aiuto offertomi dal Dr Matteo Turillo per l'ispezione sui siti fatta nell'aprile 2001. Si ringrazia, infine, la disponibilità e l'aiuto trovati alla *Hellenic Society Library* di Londra nella consultazione e nel permesso di pubblicazione delle pagine e disegni relativi ai diari di R. Wood.

[1] Gli amboni di Bargylia sono entrati nel museo nel 1993, grazie all'attenzione del Prof. E. La Rocca, allora direttore della campagna archeologica in quel territorio urbano.

Halicarnassus[2], probabilmente un frammento anche a Myndus[3], ancora infossato davanti al santuario, ed infine a Keramos. Dell'ambone, invece, posto nella chiesa sorta sul sito del tempio di Sinuri, presso Milas, ora scomparso, si parlerà in seguito distaccandosi dalle assunzioni finora ritenute. Le pagine che seguono introducono i siti e i monumenti nei quali sono stati rinvenuti i pezzi marmorei; questi saranno poi analizzati dal punto di vista storico-artistico. È sembrato, infine, conveniente, nonché funzionale ad una maggiore comprensione della geografia storico-ecclesiastica illustrata in questo contributo, offrire l'interessante testo, altrimenti obliato, della vita di Eusebia-Xena, la santa patrona di Mylasa.

Va puntualizzato all'inizio che non è da confondere questo tipo di ambone cario con il *bema*: la funzione di quest'ultimo e la sua monumentale configurazione architettonica lo distanziano dall'ambone, ponendolo in un contesto architettonico ben diverso[4]. Dalla richiesta, inoltre, espressa al sinodo di Laodicea, si può dedurre che l'ambone, la cui forma, materia e posizione non sono annotati dai padri sinodali, fosse un elemento funzionale presente nelle chiese ove si celebrava la liturgia[5]. La posizione elevata, da esso assunta rispetto al livello

---

[2] Dell'ambone conservato nel Castello dei Cavalieri a Bodrum, a nostra conoscenza, è ignoto il contesto ecclesiastico di provenienza; lo si presenta in queste pagine, data la sua completa appartenenza alla tipologia che presentiamo.

[3] La chiesa di Myndus è stata già presentata in OCP 67 (2001) 9-10. Il probabile frammento di ambone si trova infossato nell'area antistante il santuario, lasciando a luce solo parzialmente la superficie decorata. Accanto ad esso, sempre a metà sottoterra, si notava un capitello ionico ad imposta con croce in rilievo (cfr anche un caso analogo nel vicino sito di Strobilos, dopo). Liut. Graves notificò, attraverso Beaufort, una pianta e una descrizione della città, per noi rimasti inaccessibili: "... we made a plan of Gumishlù (= Myndus) ... from the extent of ruins and a colonnade of fifty-two columns, of which the pedestrals all remain, besides foundations of temples and remains of ancient baths, tombs, etc. the plan of them shall be forwarded as soon as we have time to copy it ...": *The Journal of Royal Geogr. Society of London* 7 (1838) 428.

[4] Cfr E. Reinhart, "Das syrische Beme. Ein Resümee", *Mitt. zur Christ. Archäologie* 2 (1996) 73-86; utili restano ancore la pagine di R. F. Taft, "Some Notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions", OCP 34 (1968) 326-359. Per l'ambone, cfr L. Bouras - R. F. Taft, "Ambon", s.v., in A. Kazhdan et Alii, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, I, Oxford 1991, 75-6; P. Rossi, s.v., in *Encicl. dell'Arte Medievale*, I, Roma 1991, 491-495 includendo anche l'occidente tardo-medievale; V. H. Elbern, s.v., in *Lexikon des Mittelalters*, I, München - Zürich 1980, 516-517 ove si intende *Const. Apost.* II, 57 (e non 58) per μέσος δὲ ὁ ἀναγνωστὴς ἐφ' ὑψηλοῦ τινὸς ἑστὼς ...; A. M. Schneider, s.v., in *Reallexikon für Antike und Christ.*, I, Stuttgart 1950, 363-365.

[5] Il canone XV parla di κανονικὸς ψάλτης che ha il diritto di ψάλλειν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ salendo sull'ambone e leggendo da codici pergamenacei (ἀπὸ διφθέρας): P.-P. Joannou, *Discipline Générale Antique (IVe-IXe s.). I/2, Les Canons des Synodes Particuliers*, Grottaferrata 1962, 136. Una attenta discussione su questo problema canonico è stata sostenuta da D. Pallas, "L'édifice cultuel chrétien et la liturgie dans l'Illyricum Oriental",

della sala liturgica, mostra una caratteristica fondamentale e peculiare delle varie diaconie nell'ambiente liturgico: la funzione "audiovisiva" era applicata in modo precipuo alla "preminenza della Parola", fosse essa cantata o proclamata. D'altro genere è la questione del "dove" fosse posto l'ambone nella chiesa[6], problema vasto, qui solo accennato, poiché esula dal compito precipuo di queste pagine. Resta da dire, tuttavia, che allorquando si accenna, da parte di autori di scavi, alla mutazione liturgica o a nuove esigenze liturgiche a proposito del nostro arredo, le affermazioni si basano in genere su congetture. L'evoluzione della(e) liturgia(e) non è cosi evidente e desumibile dalle fonti rubricali manoscritte, tale da permettere ragionevoli ipotesi relative agli usi delle differenti geografie ecclesiastiche[7].

Actes du Xe Congr. Int. Arch. Chrétienne, I, Città del Vaticano-Thessalonikê 1984, 119-129. Più tardi, *Le Typikon de la Grande Eglise* (ed. J. Mateos, OCA 166, Roma 1963, s.v. ἄμβων, p. 281) registra questo significato e funzione originaria, implicando sia le letture bibliche (ἀναγνώσματα), come altri eventi a carattere religioso e politico (*Le Typikon* II, OCA 165, Roma 1962, 182; A. Kazhdan, "A Note on the 'Middle Byzantine' Ambo", Byz 57 [1987] 423-423). La forma redazionale delle rubriche presenti nel *Barber. Gr. 336* (ed. S. Parenti e E. Velkovska, Roma 2000², s.v. ἄμβων) non apporta nulla di concreto al nostro discorso.

[6] In parte la domanda è stata affrontata da J.-P. Sodini, "Note sur deux variantes régionales dans les basiliques de Grèce et des Balkans: le tribèlon et l'emplacement de l'ambon", BCH 99 (1975) 585-588 (si noti che a Kos, di fronte alla costa caria, l'ambone si trovava sull'asse della navata centrale); interessante la riconferma della posizione assiale anche nel tardo IX-X sec. ad Amorium: C. S. Lightfoot and E. A. Ivison, "The Amorium Project: the 1995 Excavation Season", DOP 51 (1997) 294-296; la disposizione secondo l'asse ovest est è suggerita anche dal racconto del volo di un'indemoniata nella chiesa del villaggio di Mousgê, in Galazia: A.-J. Festugière, *La Vie de Théodore de Sykéôn*, I (*Sub. Hag.* 49), Bruxelles 1970, 58,27-59-34.

[7] Affascinante l'opinione espressa da A. Jacob, "Où était récitée la prière de l'ambon?", Byz 51 (1981) 312-312; un testo interessante relativo alla consacrazione del myron, tratto dal *Crypt. Z. δ. CXIX*, ff. 14-18, è edito dallo Stesso, "Cinq feuillets du *Codex Rossanensis* (*Vat. Gr. 1970*) retrouvés à Grottaferrata", Mus 82 (1974) 55-56. Il *Cryptensis* (e il suo archetipo) suppone una posizione centrale lungo l'asse ovest est per rispondere alla proposta di Jacob, vale a dire costantinopolitana; se si varia la geografia (Cilicia: O. Feld, "Kilikische Ambone", IstMitt 39 [1989] 123-128; G. Baratta, "Basilica all'estremità nord dell'isola", in E. Equini Schneider, a cura di, *Elaiussa Sebaste I. Campagne di scavo 1995-1997*, Roma 1999, 316-318; per le altre province, vedi dopo) non si hanno le condizioni per capire il senso proposto dall'Autore per ὀπισθάμβωνος. È evidente che non si discute sulla presenza di amboni in epoca medievale (pur se scarsa e frammentaria è la presenza di questi amboni nelle chiese medievali bizantine), quanto piuttosto resta inattesa l'analisi dell'inserimento di questo dispositivo all'interno dell'aula liturgica ormai molto ridotta in dimensioni (si veda il caso della chiesa di XI-XII sec. sulla Athenaterrasse a Pergamo, ove in un'aula di 15,30 per 5,45 m si ergeva un ambone lungo 5,46 e largo 1,10 m: M. Dennert, "Mittelbyzantinische Ambone in Kleinasien", IstMitt 45 [1995] 138).

MYLASA

Mylasa, oggi Milas, è una ridente cittadina che in parte ricalca ancora il sito antico conservando sparse reliquie del tracciato urbanistico: sfortunatamente delle numerose costruzioni cristiane, presenti ancora alla fine del 1800, non resta traccia alcuna[8]. I viaggiatori d'un tempo, si sa, erano essenzialmente interessati alla *facies* classica della città, e quando menzionavano testimonianze cristiane la povertà nella descrizione è di regola; d'altra parte, però, si è informati, e con sicurezza, che la città, in epoca cristiana, abbia trovato la sua eroina nella figura di Eusebia-Xena. Costei, infatti, nel corso del V e VI secolo divenne vanto e strumento di grazia divina per la città (la relazione fra Mylasa e la santa sarà trattata nell'introduzione alla *Vita*).

Fortunatamente, Ioannes Koukoles, un fedele ortodosso della comunità cristiana viva a Mylasa nell'800, ha lasciato belle pagine che per il loro valore intrinseco e la mancata pubblicazione nella letteratura odierna, meritano di essere riportate:

> Monasteri e chiese.
>
> ... Ad ovest della città sul monte del profeta Elia, che i locali chiamano Sotradag, sul dorso del suddetto monte si trova un altro monastero dedicato al profeta Elia, nome conservatoci per tradizione. Anche questo monastero era antichissimo, e contemporaneo ai su riferiti monasteri: occupa moltissimo spazio e si sono salvati i muri esterni della sua cinta (del *peribolos*). Dentro le rovine del monastero si possono osservare molte chiese. Tre chiese sono visibili; molte rovine si trovano colà nascoste sotto terra, ma non si è fatto nessuno piccolo scavo. La tradizione ci dice che queste 3 chiese erano dedicate al profeta Elia, a S. Giorgio *Tropeoforo* e a S. Mena. Nessun restauro è stato fatto su queste chiese, anche se si trovano vicino alla città. Sono degni di nota le colonne di queste chiese, le

---

[8] Quanto detto da Ph. Le Bas (*Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure*, Paris 1888, 47: "malgré cette longue bibliographie, une bonne description et un plan de Mylasa font encore défault.") resta amaramente ancora vero. Cf, tuttavia, A. ve T. Akarca, *Milas coğrafyası, tarihi ve arkeolojisi*, Istanbul 1954, spec. 76-115; I. Koukoules, "Τὰ Μύλασα μετὰ Χριστόν", *Ξενοφάνης* 2 (1905) 456-463. I resti romani (e forse anche post-romani) nel quartiere dell'Eski Konak (nord est dell'attuale cittadina), non sono più rinvenibili: A. Hauvette-Besnault et M. Dubois, "Antiquités de Mylasa", BCH 5 (1881) 31-41; per la campagna a nord est di Mylasa, A. Laumonier, "Inscriptions de Carie", BCH 58 (1934) 320-326; F. Rumscheid, "Milas 1997", *Araştırma Sonuçları Toplantısı* II, Ankara 1999, 171-186. Per la tarda età, molto utile resta ancora lo studio classico P. Wittek, *Das Fürstentum Mentesche. Studie zur Geschichte Westkleinasiens im 13.-15. Jh.* (IstMitt. B. 2), Istanbul 1934, spec. 125 e ss. La *Provintia Milasi* appare nella *Partitio terrarum Imperii Romanie*, ed. da A. Carile, *Studi Veneziani* 7 (1965) 218, 22 e 244. Il corpo epigrafico della città è stato edito da W. Blümel, *Die Inschriften von Mylasa*, I-II (*Inschriften griech. Städte aus Kleinasien*, B. 34-35), Bonn 1987 e 1988 [in seguito come IK 34, 35].

quali non sono né cilindriche, né quadrate, ma tonde schiacciate (= rastremate). Inoltre si salvano in ogni chiesa marmi grandi, che portano in mezzo una piccola scala scolpita. Forse questi marmi erano del solea[9]. In una delle chiese si trovano 2 di questi. Sarebbe auspicabile uno scavo e restauro di queste chiese, alle quali quasi ogni giorno arrivano molti pii pellegrini. È meraviglioso il panorama della natura nella grande vallata che sta di sotto, che in primavera sembra un grande tappeto multicolore.[10]

A circa un'ora e mezza di distanza dalla città, si è conservata fino ad oggi una (sola) costruzione bizantina che si chiama *Panagia di Petsona*. Questa costruzione è a forma di *tholos* (= una forma circolare?), ha un'abside (κόγχην) verso la parte est e ha la forma di una sacra chiesa. Non ha nessuna finestra nelle due fiancate longitudinali, ma ha nella parte sud tre porte chiuse; ugualmente tre sono le porte nella parte nord, la quale ha la parte bassa incassata nel terreno, mentre la sua parte alta è mutila. La parte sud è intera e porta anche degli abbellimenti di ceramica, un segno o forse una lettera, la *T*, la *O*, un segno quadrato (□) ed altri ancora. Forse potrebbe essere una piccola chiesa o una tomba bizantina. Ma esiste anche l'ipotesi che questa costruzione sia la tomba della Beata (protettrice della città [= Xena]), perché secondo il suo *bios*, è stata sepolta nella parte sud della città. Tra tutte le antiche costruzioni cristiane bizantine, questa è l'unica che si salva per intera.

Verso la parte nord della città, lungo la strada della cittadina Mandalià, a un'ora e mezza di distanza, si trova un'altra chiesa antica, di *Giovanni Battista*, come riferisce la tradizione. Questa chiesa, essendo in rovina, è stata ricostruita a spese del pio e buono Nikolaos Katsaros di Milas. Durante lo scavo di questa chiesa è stato trovato il pavimento mosaicato della chiesa antica.

Altre chiese antiche si trovano anche dentro la città, la *Panagia di Zounoukli, Agios Antonios,* nella zona detta di *Tousoufise,* e molte altre si scoprono fino ad oggi. Queste antiche costruzioni cristiane ora descritte sono un minimo (numero) rispetto a quelle che sono ancora nascoste sotto terra[11].

Il Monte di Elia o Sondra Dağ non pone difficoltà nell'identificazione: ad ovest si alza questa montagna con cave di marmo bianco, ma nulla, a nostra conoscenza, si salva di quanto conservava un tem-

---

[9] Si tratta di amboni, visto il riferimento al dispositivo dell'ambone provvisto di rampe.

[10] Da questo sito viene IK 34, 508, ma in proposito è da accettare l'indicazione di Cousin (BHC 22 [1898] n° 38, p. 391) piuttosto che quella di Kontoleon (*Athen. Mitt.* 14 [1889] n° 64, p. 108).

[11] Koukoules, *cit.* 462-463. A. E. Kontoleon, *Ἀνέκδοτοι μικρασιαναὶ ἐπιγραφαί,* Ἀθῆναι 1890, fa riferimento a due siti in prossimità di Mylasa, senza però, indicarne la direzione o la distanza: χωρίον Λάση (p. 16 e 32) e Μουσάλλα (p. 25 e 27). Di questi, purtroppo, non abbiamo rinvenuto nessun indizio nella toponomastica studiata.

po[12]. Il testo dice che il monastero era vicino alla città (oggi il quartiere cittadino di Gümüşlük si stende sempre più sul dorso orientale del monte) e che possedeva molte chiese, di cui tre visibili. Questa moltiplicazioni di chiese e la proclamata estensione, molto sostenuta, del centro, lascia forse supporre che l'area non nacque come monastica[13]. Interessante, tuttavia, è la menzione di un intero ambone (due pezzi in una chiesa) e di due sezioni nelle altre due chiese. Le colonne sono rastremate, e probabilmente son quelle di sostegno della cassa[14]. La chiesa della Panagia di Petsona, cosi come ci viene descritta, è degna d'interesse per il suo disegno. Petsona è, come si dirà in seguito, Peçinköy (il villaggio in pianura, non la fortezza[15]): di questa costruzione non si conserva nulla. Che la sepoltura di Xena abbia trovato luogo a sud della città, è notizia che la *Vita* conferma. Molto meno evidente, tuttavia, è la forma circolare dell'edificio avente un aggetto murario ad ovest con porte su ambo i lati. Sul pianoro della fortezza del XIV secolo, risalente all'emirato di Menteşe, sulla grande facciata della moschea detta di Orhan Bey[16], si nota nel corpo della muratura un largo frammento di ambone; a terra, un secondo frammento[17]. Quasi certamente i frammenti vengono dal villaggio in pianura, da una delle chiese a sud, e riutilizzati, come sarà il caso di Strobilos, nel muro tardivo.

---

[12] A. Laumonier, "Archéologie carienne", BCH 60 (1936) 317-319.

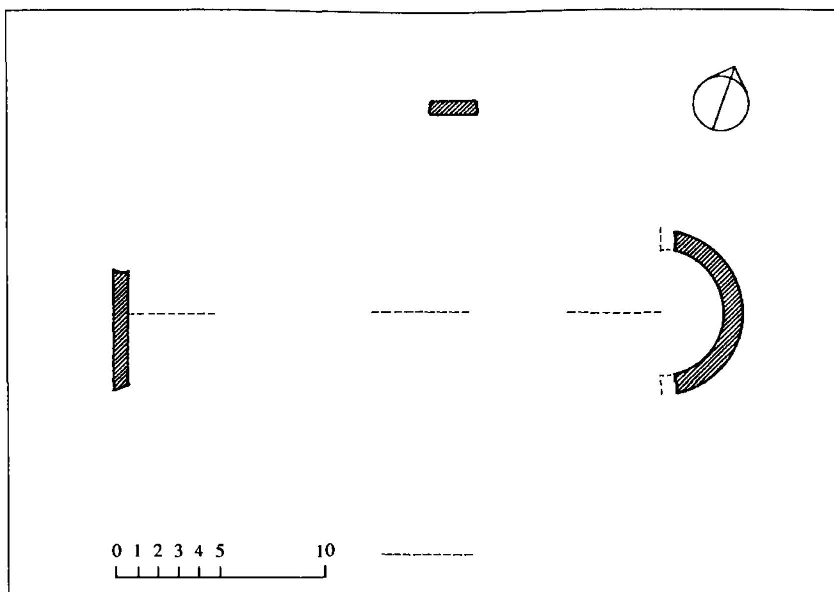
[13] Vien da pensare ad un esteso quartiere extraurbano posto fuori della città, lungo la via verso Halicarnassus.

[14] Presso Myndus, nel cimitero di Gheresi, v'era anche "une colonne byzantine, de forme ovale": W. R. Paton, "Inscriptions de Myndos", BCH 12 (1888) 280.

[15] Wittek 127-128; A. Philippson, "Reisen und Forschungen im westlichen Kleinasien", V. Heft, *Petermanns Mitt., Ergänz.* 183 (1915) 20-21; R. Chandler, *Voyage dans l'Asie Mineure et en Grèce, faits aux dépens de la societé des Dilettanti, dans les années 1764, 1765 et 1766*, II, Paris 1806, 26 notava nella fortezza "une église en ruines, dont les Grecs se servent cependant encore". Si tratta, quasi certamente, della piccola cappella i cui muri sono ancora visibili sul pianoro antistante la fortezza, e che denunziano una data molto tarda. Per la fortezza, cfr O. Arık, Peçin kalesi ve kenti örenlerindeki. 1982 yılı araştırması, *V. Kazı Sonuçları Toplantısı*, Istanbul 1983, 307-315; A. Arel, Menteşe Beyliği devrinde Peçin şehri, *Anadolu Sanatı Araştırmaları*, I (1968) 69-101.

[16] Ibn Battûta dice di aver visto la moschea al tempo della sua visita, subito dopo il 1330: Wittek riporta: "sie (la moschea) liegt heute bis auf das aus byzantinischen Torbalken und Ambofragmenten gefügte Portal ganz in Trümmen ..." (*cit.* 128).

[17] Nell'aprile 2001, il frammento a terra è stato trovato ricomposto sull'architrave della porta.



Pianta 1. Keramos, chiesa nel quartiere portuale.

KERAMOS

Nel quartiere portuale di Keramos abbiamo rinvenuto dei monumenti bizantini, certamente di epoca alta. I resti di una basilica bizantina (pianta 1) sono ancora parzialmente visibili in un giardino privato[18]. Quanto resta della basilica è la grande curva absidale, conservatasi per un'altezza di 1,90, con un diametro di 8 m. e una profondità di 2,30 m; circolare nell'estradosso, presenta il muro con uno spessore di 1 m. Incastonato fra la casa moderna e il muro di un'altra abitazione privata, resta in piedi una sezione del muro perimetrale nord lungo di 2,05 m, avente uno spessore di 70 cm; ad ovest, a 26,35 m dallo stipite dell'abside, si incontra un muro perpendicolare, alto 80 cm e salvatosi per 5,60 m[19]. In una possibile ricostruzione, la na-

---

[18] La proprietà appartiene al Sig. Keskin Turgut; un altro capitello bizantino è conservato nella proprietà accanto appartenente al Sig. Niyati Barbaros. Lo splendido materiale marmoreo cristiano è venuto alla luce al tempo in cui i proprietari hanno scavato per porre le fondamenta alla casa attuale. Il museo archeologico di Milas ha affidato, con un documento scritto, la conservazione dei pezzi a due privati. Una sommaria notizia di questa chiesa fu data da V. Ruggieri, An archaeological survey in the Gulf of Keramos 1997, *XVI. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, I, Ankara 1999, 227.

[19] Non possiamo assolutamente accertare se questa sia la misura complessiva della chiesa, o se sia da aggiungere ad essa ancora la profondità di un nartece.

vata laterale si aggira su 5 m circa, mentre la centrale toccava 7,50-8 m. La malta della cortina absidale è molto compatta, di colore biancastro, costituita da calcare frantumato, inerti neri con aggiunta di piccola ghiaia e cocciame. Nel 1921, Guidi individuò presso il porto quanto segue:

> Non lontano di qui, in direzione di sud-ovest, sorgono i ruderi di una interessante chiesa bizantina, a tre navate, con l'abside illuminata da tre grandi finestre. Come materiale da costruzione vi si impiegarono piccoli blocchi di calcare, disposti senza ordine e mescolati con frammenti di mattone: tuttavia, a diverse altezze, alcune file orizzontali e regolari di mattoncini adornano e rinforzano l'opera in calcare. Ciascuna delle finestre absidali presenta all'esterno un triplice arco in mattoni, e all'interno, un arco composto anche esso di tre file di laterizi, aggettanti l'una sull'altra. I due pennoncini, che fra le finestre sorreggevano all'interno la volta dell'abside, hanno una graziosa decorazione asimmetrica: quello di sinistra è riempito di tanti strati orizzontali di mattoncini, quello di destra sopra pochi filari bassi, orizzontali, presenta la costa di mattoni disposti a zig-zag. I pilastri, sui quali si appoggiavano gli archi interni delle finestre absidali, hanno capitelli listi a gola e listello, e su ciascuno di essi una croce, a sinistra greca, a destra latina. L'interno era diviso in tre navate da due file di colonne, di tre della quali sono ancora in situ le basi fra la navata centrale e quella di sinistra: si conserva anche un capitello di ordine corinzio[20].

Quasi certamente si tratta della basilica da noi rinvenuta, ma con un aspetto architettonico la cui decorazione muraria denuncia una data di X-XI secolo. Questo fatto, a parte il probabile riuso dell'arredo liturgico fra cui anche l'ambone, mostra la continuità di vita della città, ancora attiva nella zona commerciale, fuori dal recinto urbano, in un periodo usualmente additato come riduttivo di forme architettoniche e quartieri urbani[21].

---

[20] G. Guidi, "Viaggio di esplorazione in Caria", *Annuario della Reale Scuola Arch. di Atene* 4-5 (1921-1922, pubbl. 1924) 394-395.

[21] Nella monografia in preparazione (*Il Golfo di Keramos dal tardo-antico al medioevo bizantino*) si evidenzierà a Keramos la presenza di scultura marmorea per edifici ecclesiastici e pitture, atti a provare una vitalità non solo urbana, ma anche economica. I due pezzi della base ottagonale di un altro ambone vengono dall'area ovest della città e sono stati portati, in nostra assenza, al deposito allestito per il materiale scultoreo.

SINURI (KALIN AĞIL)

Le rovine del grande santuario del dio Sinuri abbracciano ancora i lacerti murari dell'impianto ecclesiastico che sorse in epoca cristiana[22]. Inutile dire che le datazioni proposte da P. Lemerle, e fatte proprie da Devambez sono assolutamente errate[23]: il cementizio bizantino è fondamentalmente lo stesso nelle "3 chiese", vale a dire, blocchi non squadrati e pietre di media grandezza legati da malta grigia con piccola percentuale di cocciame e minima regolarità di assise[24]. La lettura del complesso architettonico proposta dallo scavatore è per molti versi fuorviante, e oggi, pur se con difficoltà, restano parzialmente leggibili le strutture delle due absidi della chiesa: quella nord, con un diametro di 4,90 e un raggio di 2,90 m, mentre la meridionale rispettivamente di 4,10 e 2,10 m. L'ambone giaceva nella "chiesa nord" (ciò daterebbe l'ambone al IV secolo, secondo l'archeologo francese), a 6,40 m dall'abside e 2,10 m dal muro del nartece: in lunghezza (ovest-est), esso misurava 3 m, da cui si ricava, infine, la lunghezza della navata di 11,50 m. Assumendo che la pianta pubblicata da Devambez sia corretta (ma di difficile interpretazione) nel posizionare l'ambone nell'unica navata della "chiesa nord", si deduce che questo si scostava di ca. 50 cm a nord dall'asse perfettamente prospettico che va dall'ingresso della porta all'abside[25]. Una tale posi-

---

[22] Per gli scavi, cfr P. Devambez et É. Haspels, *Le sanctuaire de Sinuri près de Mylasa. IIe partie, Architecture et céramique*, Paris 1959, 35-42 (per l'epoca bizantina). Il corpo epigrafico fu pubblicato anni prima da: L. Robert, *Le sanctuaire de Sinuri près de Mylasa. I^e partie, Les inscriptions grecques*, Paris 1945.

[23] La prima chiesa, quella con abside a nord, sarebbe del IV secolo; quella con abside a sud del V, ed infine "l'union sous un même toit de ces deux édifices d'abord séparés fut réalisée probablement pendant le VIIe siècle" (p. 36). Da dire che Lemerle non sembra abbia mai visitato il sito, e che Devambez, stranamente, data tutto il pavimento musivo al VII secolo. Robert, molto giustamente, aveva datato l'iscrizione musiva n° 78 (Pl. VIII, 78: si tratta di donatori di una sezione del pavimento) al "V^e–VIe siècle sans doute", ma gli archeologi seguenti non hanno recepito questo segnale. Di strano, nel *corpus* di L. Robert (forse non ancora a luce al tempo del suo lavoro sul sito), non appare l'altra iscrizione musiva (Devambez, Pl. XIX, 2, ma non pubblicata, né citata!), anch'essa dovuta a donatori: di ambo le iscrizioni non sappiamo la posizione che, crediamo tuttavia, visto il loro accostamento ad un muro, si possa ritenere sia la sezione occidentale. Sia detto infine che, per trovare un'altra iscrizione dopo il I sec. d.C., bisogna attendere l'epoca bizantina (Robert, *ib*, 103), questo a dire il V-VI sec.

[24] Devambez notava il grande riuso dei blocchi antichi nella muratura, e noi abbiamo constatato come i blocchi marmorei fossero sia bianchi che rosa (la cava di quest'ultimo marmo si trova a 2 km dal santuario).

[25] I dati relativi allo scavo bizantino sono insufficienti e vaghi; cfr per l'ambone Devambez Pl. VI, 4-5 e Pl. VII, 4 pur se la decorazione della piattaforma resti del tutto illeggibile.

zione (eccessiva vicinanza alla porta e forte distacco dal santuario) non trova ulteriore documentazione nel rapporto di scavo, ove non si fa cenno al problema dell'impianto dell'ambone in relazione al pavimento musivo (si noti che l'ambone veniva datato al IV secolo, mentre il mosaico al VII). La tipologia dell'ambone risulta essere quella riferibile al pieno VI secolo; sembra tuttavia opportuno riportare quanto riferito da Devambez sul nostro arredo, considerando che di esso non si è conservato traccia:

> La base, fondée sur un lit de petites pierres, est composée de deux blocs de marbre rose, épais de 0 m. 26, qui, accolés, dessinent un octagone dont le diamètre est exactement d'un mètre. Le travail est assez fruste, les faces étant seulement dégrossies au marteau. A chacun des angles, un tenon, dont il ne reste que l'emplacement, servait à fixer un pilier. Ces piliers, au nombre de huit, étaient couronnés par des chapiteaux dont l'empreinte en forme de trapèze (longueur 0,096 et 0,073, largeur 0,11) est lisible encore à chaque angle de la plaque décorée de la chaire. Cette plaque, nous n'en possédons que la moitié et cette moitié est formée de deux parties réunies par un scellement. D'un angle à l'autre court en haut une tresse en relief au-dessous de laquelle l'archivolte porte un décor de feuilles de laurier. Les tympans étaient occupés par une couronne et une rosette à quatre feuilles. Une autre rosette décorait par en dessous le centre de la plaque. La base octagonale était encadrée de deux blocs de marbre, l'un à l'est, l'autre à l'ouest, de semblable hauteur et de travail tout aussi négligé: c'est sur eux que s'appuyaient les marches par lesquelles on accédait à la tribune. Peut-être est-ce à ce premier état de la construction qu'il faut aussi rapporter des frises sculptées de petites dimensions représentant un décor végétal avec une alternance de grappes et de feuilles entre lesquelles circule un rinceau[26].

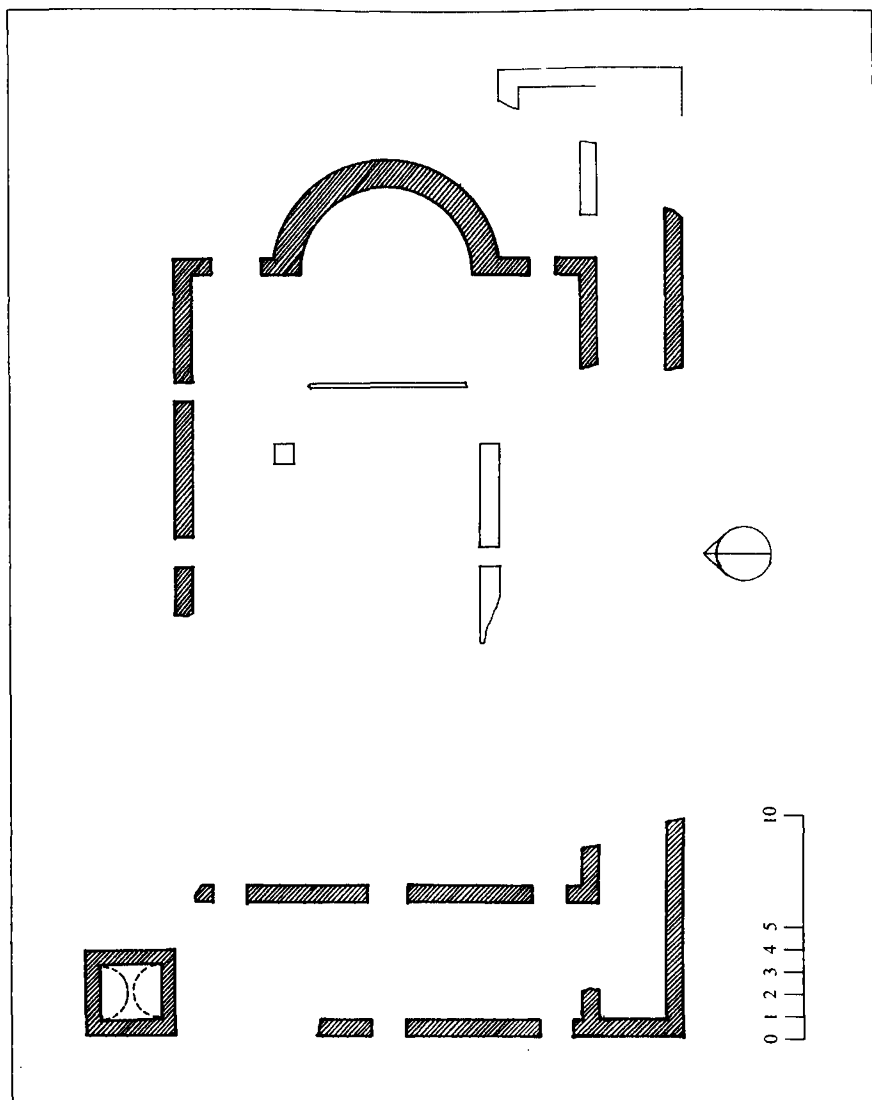
KEDREAI

Verso la parte più interna del Golfo di Keramos, attaccate al lungo promontorio di Cnidos e poste all'ingresso della baia di Gelibolu (Gökova), sorgono tre isole, di cui la più grande è oggi chiamata Sedir o Şehir adası[27]. L'isola conserva due piccole cappelle e due chiese

---

[26] Devambez-Hespels 38.

[27] La città fu identificata, grazie ad iscrizioni, da Ch. Diehl e G. Cousin (BCH 10 [1886] 423-424); una buona descrizione è fatta da G. Guidi, *cit.* 378-385 (la nostra chiesa è citata a p. 384 ove Guidi cita: "un frammento con il monogramma di Cristo e un altro con un incavo a nicchia, decorato da un rilievo, rappresentante uccelli che beccano uva"): la fotografia del monogramma, che sembra appartenere ad una lastra calcarea, e pezzi dell'ambone sono stati pubblicati da M. Anabolu, "Issız bir Adacığın koynunda uyuyan antik şehir: Kedreai (Cedrae)", *Belleten* 29 [1965] 251 e foto 51, 54-



Pianta 2. Kedreai, chiesa sul tempio di Apollo.

57 che menziona anche i monumenti cristiani sull'isola; G. E. Bean and J. M. Cook (in *Annual of the Brit. School at Athens* 52 [1957] 64-65) solo di sfuggita notano l'eredità cristiana. Le fonti sulla città e la letteratura su di essa sono edite da W. Blümel, *Die Inschriften der Rhodischen Peraia* (*Insch. griechischer Städte aus Kleinasien* 38), Bonn 1991, 131, e A. Bresson, *Recueil des inscriptions de la Pérée rhodienne (Pérée Intégrée)*, Parigi 1991, nn. 1-12 (pp. 41-52). Una sommaria descrizione della chiesa è data da V. Ruggieri, "An archaeological survey", 228-229.

ad impianto basilicale; in una sola chiesa sono stati rinvenuti frammenti dell'arredo marmoreo e calcareo dell'edificio, fra cui l'ambone. L'area su cui insiste la chiesa apparteneva precedentemente al tempio di Apollo, e di esso l'edificio cristiano ha riutilizzato a piene mani i grandi blocchi calcarei che costituivano l'apparecchio isodomico del santuario antico. La chiesa (pianta 2) presenta tre navate con una sola abside centrale ad estradosso circolare[28]. L'abside ha un diametro di 8 m. ed una profondità di 4 (perfetto rapporto di 1:2); antistante alla curvatura, a 5,30 m da essa, restano ancora a terra l'incavo per le lastre del cancello del santuario. Lo stilobate marmoreo della recinzione si conserva per 2,90 m e presenta uno spessore di 31 cm. Il muro della curvatura raggiunge uno spessore di 1,15 m ed è costituito per la gran parte dall'allineamento dei grandi blocchi antichi, di arenaria e breccia; piccole pietre e frammenti di laterizio (accertato il riuso di mattoni aventi 28 cm di lato con uno spessore di 38 mm) sono stati inseriti a chiudere le connessioni fra i blocchi. A sud[29] la navata termina con l'accesso ad un vano aggettante verso est, poligonale (battistero?) posto al termine di un lungo deambulatorio situato all'esterno della navata sud. Peculiare in questa chiesa, oltre al massiccio riuso dei blocchi antichi del tempio, è la molteplicità delle porte che si aprono non solo ad ovest, nel e dal nartece, ma anche dal lato nord, area di avvicinamento all'edificio ecclesiastico dalla leggera sella sottostante. Ai fini del nostro discorso è interessante constatare come la divisione fra le navate, almeno per quanto ci è stato possibile accertare, avveniva grazie ad un setto murario divisorio. A 2,40 m dal cancello, su ambo i lati partivano due spezzoni di muro che limitavano l'ampiezza della navata a 8.10 m. Dal segmento del muro sud, tuttavia, constatiamo che a 4,60 m si creava un'apertura di 90 cm prima che il muro riprendesse verso ovest. Queste sezioni murarie longitudinali, la cui altezza si conserva anche fino a 30 cm dal calpestio, sono costituite da un compatto cementizio che ha utilizzato pietre di media dimensione e malta tenace biancastra: in questo caso, dunque, non si hanno blocchi di riutilizzo nel paramento. La simmetria dell'edificio, a parte l'annesso a sud che corre parallelo alla navata laterale e alla cisterna, posta all'angolo nord ovest, è quasi perfetta, e l'ambone è stato rinvenuto[30] assieme ad elementi marmorei nella navata centrale, a circa 2,50 dal limitare del santuario.

---

[28] L'altra basilica, sul versante sud est dell'isola, possiede invece tre absidi circolari; d'essa, a parte il mosaico in abside, non s'è conservato nulla dell'arredo.

[29] Il crollo del muro all'angolo nord est non permette di accertare un'entrata anche da questa parte.

[30] Questo si evince anche dalle foto di M. Anabolu che sembra abbia visto, a suo tempo, un pezzo in più.



Pianta 3. Strobilos, fortezza medievale.

STROBILOS

Strobilos si erge lungo le pendici e sulla sommità di un'erta collina conica, sovrastando la costa a sud ovest di Halicarnassus e controllando in questo modo anche il traffico marittimo che taglia il golfo ceramico. Il sito ha avuto una dettagliata e critica presentazione: questo ci esime dal dilungarci su di esso[31]. Il frammento di ambone che si presenta si è rinvenuto all'interno della fortezza che culmina il picco della collina (pianta 3), una costruzione massiccia a carattere prettamente logistico databile al XIV secolo. Il caotico stato di crollo nello spazio interno (17,90 per 12,90 m; se si includono anche gli aggetti ad est e ovest, le dimensioni esterne misurano 28,90 per 18,30 m) non lascia possibilità di individuare gli ambienti[32]. Foss faceva notare l'uso di qualche marmo antico affogato nei poderosi muri esterni (quello a sud presenta uno spessore di 1,90 m, mentre a nord si trova ridotto a 1,25 m); è il muro sud, posto sul versante in forte pendenza e come tale più rafforzato nello spessore, a sostenere le *spolia*. Non si notò però l'ambone che giaceva fra cespugli e cumuli di crollo, come anche altri pezzi decorati e rocchi di colonne[33]. Come è accaduto per Peçin Kalesi, anche qui certamente i pezzi marmorei, fra cui anche l'ambone, sono stati recuperati dall'area ecclesiastica che insisteva su un terrazzamento prima che la collina terminasse a valle. C. Foss notava, inoltre, nell'area che potrebbe essere stata quella della chiesa, un frammento marmoreo recante un'iscrizione cristiana a carattere funerario[34]; sparsi d'intorno, si notavano ancora un capitello ionico ad imposta, un frammento di lastra appartenuto forse al cancello del santuario ed una colonnetta ottagonale. Questo complesso di frammenti marmorei, nonché la scrittura dell'iscrizione, fanno giustamente pensare ad una data nel VI secolo per la chiesa ed il suo arredo.

(V. Ruggieri)

---

[31] C. Foss, "Strobilos and related Sites", *Anat. Studies* 38 (1988) 147-174 (ristampato poi in C. Foss, *History and Archaeology of Byzantine Asia Minor*, Aldershot 1990, XII). Si aggiunge qui solo quanto manca nel saggio di Foss.

[32] Gli accessi al cammino sulle mure avveniva per il tramite di scale poste sul versante orientale e su quello occidentale.

[33] Come si può notare, si rinviene in questa fortezza tardiva di Strobilos un'analogia con quanto rinvenuto a Peçin Kalesi, del riuso di amboni nell'architettura di XIV sec.

[34] Per il testo dell'iscrizione (σταυρὸς νεκρῶν ἀνάστασις), cfr anche G. M. Browne, Mus 99 (1986) 47 e 103 (1990) 132.

GLI AMBONI CARÎ: COORDINATE STORICO-ARTISTICHE

La quantità e la qualità delle testimonianze superstiti lungo il tratto di costa Caria che si estende attorno al golfo di Keramos[35], siano esse architettoniche, scultoree o decorative, confermano la piena vitalità del movimento di cultura artistica in questi luoghi anche in epoca bizantina, specialmente nei principali centri urbani, a cominciare da Mylasa[36] e Keramos[37], che annoverano nuclei particolamente consistenti di reperti. Offrono del resto rivelazioni non minori e di non minore spicco anche i siti di Peçin Kalesi, Strobilos, Halicarnassus, Myndus e l'isola di Kedreai, prospiciente il promontorio di Cnidos.

Tra i numerosi reperti scultorei d'epoca protobizantina, alcuni frammentari elementi di amboni, data la loro peculiarità, offrono margine ad alcune riflessioni in ordine a tipologia e decorazione. Essi appartengono alla tipologia dell'ambone "cario", già messa a fuoco da Otto Feld e riesaminata alcuni anni or sono da Marina Falla, nel contributo dalla studiosa dedicato al frammentario organismo liturgico superstite nell'area di una delle chiese di Keramos[38]. Se ne tratta in questa sede per avanzare qualche ipotesi generale e per tracciare, sia pure solo indicativamente, alcune coordinate storico-artistiche. Siamo ai criteri generali di un *excursus* che richiederebbe l'onere di indagini più approfondite e il supporto di una puntuale raccolta di evidenze archeologiche. Il *corpus* è infatti quanto mai frammentario e a sfavore di una approfondita valutazione incidono soprattutto la carenza di dati relativi agli edifici di culto e l'insufficiente disponibilità di edizioni organiche. Si tratta per lo più di reperti erratici o decontestualizzati la cui provenienza è in genere puramente congetturale.

---

[35] Per la Caria, si veda: F. Cassola, "I Cari nella tradizione greca", PP 12 (1957) 192-204; C. L. Bockisch, "Die Karer und ihre Dynasten", *Klio* 51 (1969) 117-175; A. Mastrocinque, *La Caria e la Ionia meridionale in epoca ellenistica (323-188 a.C.)*, Roma 1979; V. Ruggieri, "A Historical Addendum to the Episcopal Lists of Caria", REB 54 (1996) 221-234; V. Ruggieri, "Karien", s.v., in *Lexicon für Antike und Christentum*, XX, 2001, 145-166; V. Ruggieri, "Il Cristianesimo in Caria", *Atti XIV CIAC*, Vienna 1999, c.s.

[36] Per la bibliografia su Mylasa, cfr nota 8.

[37] E. Varinlioğlu, *Die Inschriften von Keramos* (*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* B. 30), Bonn 1986; G. Spanu, *Keramos di Caria. Storia e Monumenti*, Roma 1997 (con fonti e bibliografia); V. Ruggieri, "Considerazioni epigrafiche e topografiche su Keramos bizantina", EA 30 (1998) 153-162.

[38] O. Feld, "Christliche Denkmäler aus Milet und seiner Ungebung", IstMitt 25 (1975) 197-209 (d'ora in poi come: Feld 1975); Id., "Byzantinische Plastik in Didyma", IstMitt 25 (1975) 211-257 (d'ora in poi come: Feld 1: 236-250). M. Falla Castelfranchi, "Amboni carii: un caso desueto", *Boreas* 17 (1994) 49-52.

Poco si può aggiungere, dunque, in merito alla problematica relativa alla disposizione di tali organismi all'interno dell'edificio di culto, argomento questo sul quale si indirizzano ormai un buon numero di studi che facendo seguito ai meditati contributi d'insieme dedicati alla materia da Sodini e Pallas[39], assolvono il compito di rielaborare e puntualizzare con tutte le possibili implicazioni (relative anche alla funzionalità liturgica) i dati oggettivi acquisiti in precedenza[40].

Il caso più documentato nella regione caria è quello dell'ambone installato al centro della navata mediana della basilica di Priene[41], (fig. 1), complesso pubblicato in modo organico. Si attendono invece nuove acquisizioni dallo studio degli amboni delle basiliche di Bargylia[42], monumenti non ancora resi noti in dettaglio, ragione per cui ogni valutazione sui materiali (nella fattispecie proprio gli amboni, conservati nel Museo Archeologico di Mylasa), resta al momento provvisoria.

È un dato acquisito il fatto che il dispositivo dell'ambone conosca in epoca paleobizantina ogni sorta di adattamenti locali, e nella disposizione e nella configurazione. Riassumendo in breve i termini

---

[39] A. K. Orlandos, *Ἡ ξυλόστεγος παλαιοχριστιανικὴ βασιλικὴ τῆς μεσογειακῆς λεκάνης* II, Athinai 1954, 538-566; J.-P. Sodini, "Les dispositifs liturgiques des basiliques paléochretiennes en Grèce et dans le Balkans", CARB 31 (1984) 441-473; Id., "L'Ambon de la Rotonde Saint-Georges: Remarques sur la typologie et le décor", BCH 100 (1976) 493-510; Id., "La sculpture architecturale à l'époque paléochrétienne en Illyricum", *Actes Xe CIAC*, 1984, I, 207-298, in part. per gli amboni: 291-296; J.-P. Sodini - K. Kolokotsas, *Aliki II: la basilique double* (Études thasiennes, X), Athènes-Paris 1984, 92-120, ambone della basilica sud. Di J.-P. Sodini, si veda anche il più recente: "L'ambon dans l'Église primitive", *La Maison-Dieu* 193 (1993) 39-51. Inoltre: N. Duval, "Édifice du culte", s. v. in *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris 1990.

[40] P. H. F. Jakobs, *Die frühchristlichen Ambone Griechenlands* (Habelts Dissertationsdrucke, 21), Bonn 1987: in part; 44-71. Recensione di R. Farioli Campanati, "Gli Amboni della Grecia. Note critiche", *Felix Ravenna* 137-138 (1989) 171-180. P. Donceel-Voûte, "Le fonctionnement des lieux de culte du VIe-VIIe siècles: Monuments, Textes et Images", *Acta XIII CIAC*, II, 1998, 97-156, in part. 102-110.

[41] P. Verzone, "La 'Cattedrale' di Priene e le sue scolture", *Felix Ravenna* 4 (1970) 261-275, in part. 272ss, Figg. 9-13; O. Feld, 1975, *cit.* 198-200, Tav. 34,2; U. Peschlow, "Byzantinische Plastik in Didyma", IstMitt 25 (1975) 236-238, Fig. 2, Tav. 49,4. Si veda ora: S. Westphalen, "Die Basilika von Priene. Architektur und liturgische Ausstattung", IstMitt 48 (1998) 279-340: per la ricostruzione dell'ambone 305-310, Figg. 14-18 e Tavv. 37,1-6; 38, 1-2.

[42] Sul sito di Bargylia, con note sulle ricognizioni effettuate, si veda: E. La Rocca, "Archaeological Survey in the Gulf of Mandalya, 1988-89", ASNP 9 (1992) 59-70; Id., "Archaeological Survey in the Gulf of Mandalya, 1990", ASNP 10 (1992) 71-81; A. Viscogliosi, "Note preliminari sull'impianto urbanistico di Bargylia", ASNP 8 (1991) 1-8. Il cospicuo gruppo dei materiali scultorei provenienti dalle chiese della città è allo studio da parte di M. Falla Castelfranchi.

della questione, ricorderemo che a Costantinopoli, sia le fonti del VI secolo, sia i resti della piattaforma rinvenuti nella cripta di S. Polieucto[43] che lo zoccolo *in situ* nella "basilica A" giustinianea del quartiere di Beyazid (oggi rimontato nel giardino della S. Sofia)[44], suggeriscono che l'organismo si trovasse sull'asse dell'edificio, all'esterno del presbiterio, collegato al *templon* per mezzo della *solea*. Anche in area greco-egea prevale l'impianto assiale (si veda l'esempio della basilica installata nel VI secolo all'interno del Partenone, con dedica alla Panaghia)[45]. Così nell'isola di Kos[46] — *Dïoecesis Asiana* della *Praefectura Praetorio per Orientem* — l'esempio documentato archeologicamente (l'ambone rinvenuto nella Basilica B delle Terme occidentali) è disposto sull'asse longitudinale dell'edificio. In Asia Minore, a Efeso (S. Giovanni)[47], Mileto ("Bischofskirche" e S. Michele),[48] Priene (chiesa del teatro)[49], Mira[50], Sebaste[51], l'ambone è assiale; fanno eccezione gli

---

[43] R. M. Harrison, *Excavations at Saraçhane in Istanbul,* I, Princeton University, N.J., 1986, 411, Pls. 87-103.

[44] N. Fıratlı, "Découverte de trois églises byzantines à Istanbul", CArch 5 (1951) 163-178, Pl. VI a-b); F. T. Mathews, *The Early Churches of Constantinople*, Pennsylvania 1971, 67, figg. 56-58. Cfr anche l'ambone della basilica dei SS. Apostoli secondo la ricostruzione proposta da C. Mango, *Studies on Constantinople,* Aldershot, 1993, Cap. V, Fig. I. Jakobs, 1987, *cit.,* 147-152.

[45] S. Zivkov, "The Christian Basilica of Our Lady on the Acropolis in Athens", *Hortus Artium Medievalium* 6 (2000) 197-203: Fig. 2 (pianta della basilica trinave con l'ambone — del tipo circolare a rampe gemelle e assiali — posizionato al centro della navata mediana) e Fig. 10.

[46] L. Morricone, "Scavi e ricerche a Coo. Relazione Preliminare", BdA (1950) 62-66; 228-230, Fig. 44; Jakobs, 1987, *cit.,* 262-263, Tav. 12b; E. Militsi, "Μαρμαρινοὶ Παλαιοχριστιανικοὶ Αμβονες από τὴν Κω", ΑΧΑΕ 19 (1996-1997) 341-350: 346-349, Figg. 13-14.

[47] J. Keil, H. Hörmann, G. A. Soteriou, F. Miltner, "Die Johanneskirche", *Forschungen in Ephesos* (Österreich. Archäolog. Institut), IV/3, Wien 1951, 252, pl. LVII, 6; Sodini, BCH 100 (1976) 494-495.

[48] Per la basilica di S. Michele: Feld, 1975, *cit.,* 200-201, Tav. 36,1; per l'a. della "Bischofskirche": O. Feld, "Zur kunstgeschichtlichen Stellung der 'Grossen Kirche'", IstMitt 23-24 (1973-1974) 135-137, Tav. 38, 3-4; Feld, 1975, *cit.,* 198, Tav. 34, 1; W. Müller-Wiener, "Milet 1978-1979. Vorbericht über die Arbeiten der Jahre 1978 und 1979", IstMitt 39 (1980) 23-98: Pl. 1.

[49] Cfr nota 41.

[50] Una fotografia del perduto ambone (datato all'VIII secolo) è pubblicata in: H. Rott, *Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien,* Leipzig 1908, 331, 336, figg; 123, 124; U. Peschlow, in: J. Borchhardt, *Myra, eine lykische Metropole,* Berlin 1976, 332-334; Sodini, 1984, *cit.,* 111.

[51] Per Sebaste-Selçikler: IstArkMüzYill 19 (1970) 127, fig. 8; N. Fıratlı, "Usak-Selçikler kazısı ve çevre araştırmaları (1966-70)", TürkAD 19 (1970) 109-160: in part. 112, Figg. 3, 7-8. Id., "Excavations at Selçickler (Sebaste) in Phrygia", *Yayla* 2 (1979) 18-21; K. Belke, N. Mersich, "Phrygian und Pisidien", TIB 7, Wien 1990, 352, fig. 77.

esempi segnalati in Licia (Pinara)[52] e in Cilicia (Dağ Pazarı),[53] ove tale dispositivo risulta essere discentrato verso nord. Per quanto riguarda la Caria, stando all'esempio di Priene, essi vanno forse considerati tutti proiettati al centro della navata mediana, salvo forse il caso indicato dalla Falla Castelfranchi nella basilica "A" di Bargylia[54], installato verso nord.

Per quanto riguarda la tipologia, la più diffusa nell'orizzonte greco-costantinopolitano è la monumentale cassa a due rampe rettilinee contrapposte; mentre in Asia Minore — come a Tessalonica[55] — prevale il tipo a tre blocchi monolitici formati dalle rampe e dalla cassa. Nella fattispecie in Caria, (ad eccezione del caso di Kaunos[56], al confine con la Licia, là dove è presente un dispositivo a cassa semicircolare) (fig. 2), constatiamo la presenza di un tipo di impianto di limitate dimensioni con zoccolo a planimetria poligonale, due brevi rampe monolitiche 'alleggerite' sulle fiancate da profonde nicchie centinate scavate nel blocco pieno e collegate mediante perni ad una piattaforma, anch'essa generalmente ad andamento poligonale (si veda il reperto pressocché integro proveniente dalla basilica "A" di Bargylia)[57] (fig. 3), che costituiva il basamento della cassa[58]. Analoghi

[52] W. W. Würster, M. Wörrle, "Die Stadt Pinara", AA 1978, 74-101; P. Grossmann, G. Severin, "Forschungen im südöstlichen Lykien", 1977, TürAD 25/1 (1981) 101-109. Sodini, 1993, *cit.*, 44.

[53] Nella basilica *extra muros*: la piattaforma, collegata al recinto presbiteriale è leggermente discentrata verso nord-ovest (M. Gough, "Dag Pazari. The Basilical Church 'Extra Muros'", *Studies in memory of David Talbot Rice*, ed. C. Robertson e G. Henderson, Edinburg University Press 1975, 147-165: 155, Fig. 2. Sodini, 1993, *cit.*, 44).

[54] Falla Castelfranchi, 1994, *cit.*, 50. La studiosa indica anche a tale riguardo l'ambone del santuario di Sinuri, presso Mylasa: si vedano le osservazioni avanzate a proposito dell'impianto sul tempio *supra*, 8-10.

[55] Acheiropoietos, Ottagono, S. Sofia, S. Menas: E. Kourkoutidou Nikolaidou, "Les Ambons Paléochrétiens à Thessalonique et à Philippes", CARB 31 (1984) 255-275.

[56] Un cenno in: Falla Castelfranchi, 1994, *cit.*, 51.

[57] Attualmente conservato nel giardino del Museo Archeologico di Milas: Falla Castelfranchi, 1994, *cit.*, 49, 51, Tav. 5,4.

[58] Si tratta dunque di piccole tribune, il cui dispositivo trova paralleli in altre regioni: si vedano gli esempi rappresentati dai già citati amboni di Tessalonica e del piccolo Ottagono di Filippi (G. Gounaris, "Le problème de l'existence de deux ambons dans l'octagone de Philippes", *Actes X*e *CIAC*, 1984, 133-140; Jacobs, 1984, *cit.*, 328-338), e il caso rappresentato dal secondo ambone della basilica di S. Demetrio a Tessalonica, i cui frammenti, pertinenti alla piattaforma ottagonale con cornice a nicchie a valva di conchiglia e allo zoccolo di base, sono stati rinvenuti murati nella parete est della piccola aula nord-orientale della cripta: K. Loverdou-Tsigarida, "O δεύτερος άμβωνας του ναού του Αγιου Δημητρίου Θεσσαλονικης", *Ευφρόσυνον*, Athinai 1992, II, 630-647. Per l'area adriatica: M. Mirabella Roberti, "Due marmi di Grado",

organismi si ritrovano in ambito egeo a Kos, rappresentati dai tre frammentari amboni provenienti dalle località di Mesarià e Πλατάνου τοῦ Ιπποκράτη (si tratta di due amboni probabilmente pertinenti all'arredo liturgico delle basiliche di Liménos e Chòras)[59].

L'ambone documentato a Keramos nella chiesa ubicata nel quartiere portuale *extra moenia* di Liman Mahallesi (figg. 4-6), costituisce invece una variante di questa tipologia locale, di proporzioni monumentali (167 × 74 × 31), del tipo a due rampe rettilinee contrapposte. La piattaforma poligonale si articola in due sezioni speculari ed è incorniciata da sei nicchie periferiche distribuite a raggiera in forma di conchiglia con al centro una croce a bracci potenziati (che a Keramos sostiuisce il *chrismon* a sei bracci)[60]. Tale dispositivo, è noto, ha

---

Aquileia Nostra 50 (1979) 418-430; N. Duval, E. Marin, C. Metzger, *Salona I. Catalogue de la Sculpture Architecturale Paléochrétienne de Salone*, Roma - Split 1994: 185-194, pl. LXVI-LXVII; P. Chevalier, "L'Ambon à Porec et en Istrie", *Hortus Artium Medievalium* 1 (1995) 126-133 e P. Chevalier, *Salona II. Ecclesiae Dalmatiae. L'architecture Paléochrétienne de la Province Romaine de Dalmatie (IVe-VIIe s.)* (Collection de l'École Française de Rome - 194/2), Roma - Split 1995, 153-157. Per le Province di Palestina e Arabia: R. Farioli, "Precisazioni e considerazioni sulla chiesa dei SS. Sergio, Bacco e Leonzio di Bosra", *Felix Ravenna* 118 (1979) 66-67, fig. 49; P. Donceel-Voûte, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban. Décor, archéologie et liturgie*, Louvain-la-Neuve 1988, *passim*; N. Duval, "L'architecture paléochrétiennes et les pratiques liturgiques en Jordanie en rapport avec la Palestine. Recherches nouvelles", *Churches Built in Ancient Times, Recent Studies in Early Christian Archaeology*, ed. K. Painter, London 1994, in part. 196-198; M. Michel, "Le installazioni liturgiche", in M. Piccirillo - E. Alliata, *Umm Al-Rasas Mayfa'ah, I. Gli scavi del complesso di Santo Stefano* (SBF, Collectio Maior 28), Jerusalem 1994, 114-115 e, ibid., A. Acconci, "L'arredo liturgico", 300, 302; A. Michel, "The liturgical Installations", in M. Piccirillo - E. Alliata, *Mount Nebo. New Archaeological Excavations 1967-1997* (SBF, Collectio Maior 27), Jerusalem 1998, 404 e, ibid., A. Acconci, "Elements of Liturgical Furniture", 521-522. A. Michel, *Les églises d'époque byzantine et umayyade de Jordanie (provinces d'Arabie et de Palestine), Ve-VIIIe siècle — Architecture et liturgie* (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 2), Tournhout 2001, 81-87.

[59] Per l'ambone di Mesarias, si vedano i recenti contributi di Jakobs, 1987, *cit.*, 110-113 e Militsi, 1997, *cit.*, 342-344, Figg. 1-5. Per le basiliche di Liménos e Chóras, cfr Morricone, 1950, *cit.*, 62-66; Militsi, 1997, *cit.*, 344-346, Figg. 6-11.

[60] Falla Castelfranchi, 1994, *cit.* Un siffatto podio risponde all'analogo elemento pertinente al secondo ambone della basilica di S. Demetrio a Salonicco, cronologicamente anteriore alla fine del VI - inizi del VII secolo, epoca alla quale viene fatto risalire il muro nel quale esso fu reimpiegato in (Loverdou-Tsigarida, 1992, *cit.*, 644). Per altri esempi, cfr Sodini, 1984, *cit.*; Jakobs, 1989, *cit.* (Olympos, Amphipolis: 225, 327-328, Fig. 34c; 230-232, Fig. 3c). Oltre al reperto di Didyma, citato dalla Falla Castelfranchi (per cui si veda: Peschlow [1975], *cit.*, 241), cfr il frammento di podio d'ambone in pietra calcarea, con valva di conchiglia, da Uzuncaburç-Diocesarea (Cilicia): O. Feld, "Kilikische Ambone", IstMitt 39 [1989] 123-128, Tav. 15,1). Il motivo del monogramma a sei bracci scolpito a bassorilievo al centro del podio trova numerosi riscontri: si possono menzionare a questo proposito altri elementi segnalati in Cilicia da Feld, 1989, *cit.* (amboni a piattaforma circolare con terminazioni rettilinee e *chrismon*

svariati esempi nell'Illirico settentrionale, anche se rientra nella sfera di influenza costantinopolitana[61].

I frammentari elementi di cui discutiamo in questa sede, tra cui figurano reperti relativi ad un secondo dispositivo di Keramos, gli inediti pezzi di Strobilos, Myndus, Kedreai e quelli già noti Peçin Kalesi e Halicarnassus, fatta eccezione per l'esempio di Peçin Köyü, la cui decorazione appare oggi totalmente erasa, sono tutti caratterizzati da un repertorio ornamentale attestato nel corso del VI secolo su questa specifica classe di materiali tanto da qualificarsi come una costante iconica, vale a dire il motivo del tralcio a fogliame vitineo semplice o animato da inserti animalistici che si sviluppa da un *càntharos*. Attraverso varie combinazioni questo sistema ornamentale continua un'affermata consuetudine delle locali officine marmorarie (e non soltanto: si veda ad esempio, soltanto per citare un prodotto artistico della zona, il fregio vegetale fuoriuscente dal *càntharos* che borda il mosaico pavimentale del c.d. mausoleo di Torba, nella penisola di Halicarnassus)[62], ma senza dubbio esso attinge dal repertorio antico, passato senza soluzione di continuità nella plastica protobizantina costantinopolitana e microasiatica attraverso i prototipi d'epoca imperiale.

---

al centro della piattaforma da Misis-Mopsuestia, Karadere-Korasion, Silifke-Seleukeia sul Kalykadnos e Dağ Pazarı. Per l'analoga piattaforma di Selçikler-Sebaste, si veda la nota 51; Cfr inoltre l'esempio proveniente dalla Basilica D di Nea Anchialos: G. Sotiriou, "Ανασκαφαι Νέας Αγχιάλον," *Praktika* 89 (1934) 58-66: 62, fig. 6. Cfr anche il monogramma a sei bracci scolpito nell'incavo circolare al centro della piattaforma del già citato ambone proveniente dalla Basilica B delle Terme occidentali della città di Kos: Jakobs, 1987, *cit.*, 262-263, fig. 12b; Militsi, 1996-1997, *cit.*, 346-349, figg. 13-14 (datata tra la fine del V e gli inizi VI secolo). Quest'ultimo elemento è per altro caratterizzato dalla presenza di lettere sui bracci potenziati della croce ΦΩC e ΖΩΗ) con le quali si compongono le parole "Luce e Vita" (Militsi, 348, Fig. 13). Un grande cristogramma stellare entro la corona d'alloro caratterizza la piattaforma del secondo ambone di S. Demetrio a Salonicco: Loverdou-Tsigarida, 1992, *cit.* Non una croce monogrammatica ma il volto di Cristo è scolpito al centro della piattaforma d'ambone rinvenuta a Traianopolis: K. Tsoures, "Ἄμβονας από τὴν Τραιανούπολη", AD 32 (1977) 234-251, Pl. 82; Jakobs, 1987, *cit.*, 95, Fig. 40d-f, 133-134.

[61] Sodini, 1984, *cit.*, 104ss; Jakobs, *cit.*, 1987, 147-152; Falla Castelfranchi, 1994, *cit.*, 51.

[62] V. Ruggieri, F. Giordano, A. Zäh, "La penisola di Alicarnasso in età bizantina, I[a] parte", OCP 63 (1997) 141-5, fig. 29; V. Ruggieri, "An Archaeological Survey in the Gulf of Keramos and on the Northern Shore of the Peninsula of Halikarnassos", AST 15 (1998) 206, Fig. 4.

Gli schemi che lo caratterizzano non tornano certo inconsueti a chi passi infatti in rassegna gli esempi della plastica romana dalla tarda età antoniniana al III secolo: si possono qui ricordare i pilastri di Afrodisia di Caria[63] e i supporti a lussureggiante decorazione vitinea di Costantinopoli[64], Efeso[65] ed Erdek[66], soltanto per rimanere nell'ambito della Provincia. Nella trasmissione di tali schemi dalla scultura antica alla produzione paleocristiana e bizantina si assiste al passaggio da una concezione figurativa monumentale ad applicazioni fra le più diverse, su manufatti di modesto o piccolo formato. Il largo impiego di questo repertorio, utilizzato per l'ampia gamma dei valori simbolici espressi dai singoli motivi posti in associazione (vite, *càntharos*, pavoni, la cui dominante tematica si risolve nella prevedibile simbologia salvifica), si attesta infatti come è noto su svariati elementi della scultura, in special modo d'ambito funerario e liturgico. Nel primo caso ricordiamo soltanto gli esempi più significativi, rappresentati dai sarcofagi costantinopolitani[67] e ravvennati[68] sui quali il te-

---

[63] Si rinvia in primo luogo all'ampia ricognizione condotta da C. Barsanti, Note archeologiche su Bisanzio romana, *Costantinopoli e l'arte delle province orientali* (Milion 2), a cura di F. de' Maffei, C. Barsanti, A. Guiglia Guidobaldi, Roma 1990, 11-50: in part. 40-44, Tav. XVIII, fig. 39, XIX, fig. 40-41 (con bibliografia). In seguito è apparso lo specifico contributo di B. Nobiloni, "Le colonne vitinee della basilica di San Pietro a Roma", *Xenia Antiqua* 5 (1996) 81-142: 107-108. Cfr anche M. Mathea-Förtsch, *Römische Rankenpfeiler und-Pilaster. Schmuckstützen mit vegetabilem Dekor, vornehmlich aus Italien und den westlichen Provinzen* (Beiträge zur Erschließung hellenistischen und kaiserzeitlichen Skulptur und Architektur 17), Mainz am Rhein 1999: 17-21 (altri esempi, dalla Basilica severiana di Leptis Magna — Tav. 91,2 — e dalla Biblioteca di Celso ad Efeso — Tav. 91,4.

[64] Barsanti, 1990, *cit.*, 43 e nota 120, Tav. XVIII, fig. 39, XIX, fig. 40-41. Nobiloni, 1997, *cit.*, 107-108.

[65] M. Wegner, "Gewundene Säulen von Ephesos", ÖJh 51 (1976/77) 49-64; Barsanti, 1990, *cit.*, 43; Nobiloni, 1997, *cit.*, 103, figg. 48-49: frammenti di colonne al Museo di Selçuk, dalla via dei Cureti.

[66] Barsanti, 1990, *cit.*, 41, Tav. XIX, figg. 42-43; Nobiloni, 1997, *cit.*, 107.

[67] N. Fıratlı, *La sculpture byzantine figurée au Musée Archéologique d'Istanbul*, Catalogue revu et présenté par C. Metzger, A. Pralong et J.-P. Sodini (Bibliothèque de l'Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul 30), Paris 1990: n. 87, p. 50, Pl. 33. Da ultimo: G. Koch, "Sarcophage des 5. Und 6. Jahrhunderts im Osten des Römischen Reiches", *Acta XIII CIAC*, II, 439-478. Cfr il celebre sarcofago in marmo nero al Museo Archeologico di Istanbul: 446 fig. 3. R. Farioli, s.v. "'Sarcofago' secoli VI-X e area bizantina", EAM 10 (1999) 359-364 e 369-373. Si veda anche l'esempio del bel racemo vitineo sinuoso, nascente dal *càntharos*, sul coperchio di sarcofago proveniente da Sehremini conservato al Museo Archeologico di Istanbul: Fıratlı, *cit.*, n. 93, Pl. 36 (V secolo).

[68] G. Valenti Zucchini, M. Bucci, *«Corpus» della scultura paleocristiana bizantina ed altomedioevale di Ravenna, II, I sarcofagi a figure e a carattere simbolico*, Roma

ma è applicato a pieno campo. Tralci d'edera o viticci sono forme fitomorfe che risalgono del resto ad una tradizione escatologica a sfondo dionisiaco, comune e diffuso nella simbologia funeraria, che incontra larghissimo favore nell'antichità e si perpetua nelle simbologie a valenza cristologica[69].

Vanno altresì ricordati gli esempi della scultura architettonica, quali cornici (fig. 7) e capitelli[70], e gli elementi della plastica destinata all'arredo liturgico, ovvero pilastrini, lastre di recinzione, archi di

---

1968, *passim*. J. Kollwirt - H. Herdejürgen, *Die Ravennatischen Sarkophage* (Die Antiken Sarkophagreliefs 8), Berlin 1979, *passim*.

[69] J. M. C. Toymbee, J. B. Ward Perkins, "Peopled Scrolls: A Hellenistic Motif in Imperial Art", PBSR, N.S., 18 (1950) 1-43, Tavv. I-XXVI. (Si vedano anche le osservazioni espresse da F. Ghedini in *Sculture e Mosaici Romani del Museo Civico di Oderzo,* a cura di E. Baggio, M. De Min, F. Ghedini, D. Papafava, M. Rigoni, G. Rosada, Treviso 1976: in part. 28, 36, 46, 52, a proposito di alcune stele romane a pseudo edicola). Il motivo è analiticamente preso in esame da M. Bonfioli, *Tre arcate marmoree protobizantine a Lison di Portogruaro* (Ricuperi bizantini in Italia, 1), Roma 1979: 54-66.

[70] In primo luogo menzioniamo la mossa decorazione a fogliame vitineo ad avvolgimenti di compartita eleganza che riveste la c.d. struttura ad esedra del costantinopolitano San Polieucto (Harrison, 1986, *cit.*, 117-119; Ch. Strube, *Polyeuctoskirche und Hagia Sophia. Umbildung und Auflösung antiken Formen, Entstehen des Kampferkapitelles,* München 1984, 120-121, Figg. 1-2, Tav. I). Per l'area microasiatica, oltre alle cornici della "Porta degli Evangelisti" della Basilica di Alahan Monastır (M. Gough, *Alahan. An Early Christian Monastery in Southern Turkey,* Toronto 1985, 91, Fig. 34, Pl. 103), cfr diversi esempi in: G. Grassi, "Scultura architettonica e «spolia» marmoree della Panaghia di Antalya nel quadro della produzione artistica dell'Asia Minore meridionale in epoca paleobizantina", *Costantinopoli e l'arte delle province orientali* (Milion 2), a cura di F. de' Maffei, C. Barsanti, A. Guiglia Guidobaldi, Roma 1990, pp. 73-134: 77 e nota 11, Tavv. XXV, fig. 5, XXVI, fig. 6). Ricordiamo anche il fregio vitineo "abitato" proveniente dalla zona dei Dardanelli e conservato a Berlino (Staatliche Museen: da ultimo, scheda di G. Mietke in *Konstantinopel. Scultura bizantina dai Musei di Berlino,* Catalogo della mostra, Ravenna, 15 aprile-17 settembre 2000, Roma 2000, 58-59). Segnaliamo inoltre il frammento (forse di architrave) con un elegante tralcio vitineo sinuoso individuato ad Hamamkarahisar (Galazia) da K. Belke ("Germia und Eudoxias. Ein Problem der historischen Geographie Galatiens", *ΒΥΖΑΝΤΙΟΣ. Festschrift für H. Hunger,* Wien 1984, 1-11: Fig. 5). Per i capitelli si vedano in primo luogo gli esemplari costantinopolitani provenienti da Eyüp conservati nel Museo Archeologico di Istanbul: N. Fıratlı, *La sculpture byzantine figurée*, nn. 227-228, 121-122, Pl. 73; il capitello di S. Polieucto (Harrison, 1986, *cit.*, 128. Pl. 131, 3ci; l'esemplare a imposta ionica della c.d. Cisterna (Th. Zollt, *Kapitellplastik Konstantinopels vom 4. Bis 6. Jahrhundert n. Chr.* (Asia Minor Studien 14), 1994), i capitelli bizonali della Basilica Eufrasiana di Parenzo: E. Russo, *Sculture del complesso eufrasiano di Parenzo,* Napoli 1991, n. 13, 39-41, Figg. 16-18; n. 24, 53-54, Figg. 34-36 (metà ca. VI secolo), e il capitello di importazione costantinopolitana a Ravenna: R. Olivieri Farioli, *"Corpus" della scultura paleocristiana bizantina e altomedievale di Ravenna,* III, *La scultura architettonica,* Roma 1969, n. 52, Fig. 53. Cfr inoltre l'esemplare a foglie mosse, con fascia a fregio vitineo, da Muskar (Licia), riferito alla prima metà del VI secolo (Grassi, 1990, *cit.*, 77, Tav. XXVI, fig. 7).

ciborio[71]. Il particolare ornamento vegetale, per il suo incisivo portato simbolico, si dimostra del resto caratteristico del repertorio decorativo degli amboni — prevalentemente aniconico[72] (fig. 8), anche se

---

[71] Per i pilastrini della recinzione liturgica caratterizzati dal motivo del tralcio: A. Grabar, *Sculptures Byzantines de Constantinople (IVe-Xe siècle)* (Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul 18), Paris 1963, 76-80, 131-133, Pl. XXVI-XXXIII; Firatli 1990, *cit.*, esemplari da Istanbul, Iznik ed Izmit: n. 281, Pl. 87; n. 284a, Pl. 88; n. 290a, Pl. 89; n. 292b, Pl. 90. (Per gli esemplari di Iznik: U. Peschlow, Zum Templon in Konstantinopel, *ΑΡΜΟΣ. Studi in onore di K. Moutsopoulos,* Thessaloniki 1991, III, 1449-1475: 1453-1456; 1471-1473). Per il frammentario pilastrino del Mausoleo teodoriciano di Ravenna: R. Heidenreich - H. Johannes, *Das Grabmal Theoderichs zu Ravenna,* Wiesbaden 1971, 17-21, Figg. 17-22. Altri pilastrini di recinzione liturgica caratterizzati dal motivo dello stilizzato tralcio vitineo provengono da Didyma (Peschlow, 1975, *cit.*, 219-222, nn. 15-18, tav. 41; Barsanti - Guidobaldi, 1992, *cit.*, 211, fig. 319), Selçikler (M. J. Mellink, "Archaeology in Asia Minor", AJA 80 [1976] 228, fig. 43). Si segnala inoltre un inedito e frammentario pilastrino di Keramos, in via di pubblicazione nel catalogo dei reperti marmorei dell'area del Golfo di Keramos. Ancora al Museo Archeologico di Istanbul è la nota, frammentaria, colonnetta ad avvolgimenti vitinei, riferibile al VI secolo: Fıratlı, 1990, *cit.*, nn. 190-191, Pl. 61. Si vedano, per confronto, le colonnine di ciborio, sempre a fogliame vitineo, di Salona (N. Duval, E. Marin, C. Metzger, *Salona I. Catalogue de la Sculpture Architecturale Paléochrétienne de Salone* (Collection de l'École Française de Rome 194), Roma - Split 1994, 77-78, V. b. 8 e 9, pl. XIX). Relativamente a questa tipologia di supporti, si vedano inoltre le osservazioni di F. Guidobaldi a proposito delle colonnine a fogliami di S. Clemente (F. Guidobaldi, I capitelli e le colonnine riutilizzati nel monumento funebre del Cardinal Venerio, in F. Guidobaldi - C. Barsanti - A. Guiglia Guidobaldi, *San Clemente. La scultura del VI secolo,* Roma 1992, 18-31, figg. 1-32). Per le lastre di recinzione, si veda ad esempio il pezzo conservato al Museo Archeologico di Selçuk, con *cántharos* centrale e una ritmica composizione di quattro girali vitinei includenti volatili becchettanti: Th. Ulbert, "Untersuchungen zu den byzantinischen Reliefplatten des 6. bis 8. Jahrhunderts", IstMitt 19-20 (1969-1970) 339-357: N. 40, 351, 357, Tav. 74,1 (età giustinianea). Cfr inoltre i frammentari plutei di Alahan Monastır (Isauria): M. Gough, "Alahan Monastery. Fifth Preliminary Report", AS 18 (1968) 159-167, tavv. LVIIIb, LIXa; le lastre ravennati (P. Angiolini Martinelli, *«Corpus» della scultura paleocristiana bizantina e altomedioevale di Ravenna,* I. *Altari, amboni, cibori, cornici, plutei con figure di animali e con intrecci, transenne e frammenti vari,* Roma 1968, nn. 11b e 11c) e la bella lastra decorata a pieno campo dal fregio a volute vitineo nascenti dal *cántharos* appartenente all'arredo liturgico della Basilica Eufrasiana di Parenzo (Russo 1991, *cit.*, n. 72, 128-129, Fig. 98). È un prodotto di imitazione la lastra calcarea proveniente dalla chiesa nord di Nessana (Negev), con *cántharos* centrale baccellato e racemi vitinei includenti grappoli, pampini e uccelli becchettanti: Russo, 1987, 147, Fig. 26. Per i cibori, parimenti caratterizzati da questo tipo di ornato: Bonfioli 1979, *cit.* Si veda anche il frammentario arco di ciborio conservato nel Lapidario di Saraylar: Sodini, 1984, *cit.*, 26, nota 39; 119, nota 588; A. Guiglia Guidobaldi, "Altri materiali scultorei in funzione architettonica e liturgica", in J.-P. Sodini, C. Barsanti, A. Guiglia Guidobaldi, "La sculpture architectural en marbre du VIe siècle à Constantinople et dans les Régions sous influence Constantinopolitane", *Acta XIII CIAC,* II, 337-357: Fig. 43.

[72] Rimandiamo alla dettagliata analisi a suo tempo condotta sugli amboni da Sodini 1984, *cit.*, 92-120 e agli studi più recenti di Jakobs, 1987, 72-146 e C. Barsanti,

non mancano esempi di formule decorative affidate a figurazioni umane o zoomorfe[73] (fig. 9) — e ne caratterizza un buon numero,

---

"L'esportazione di marmi dal Proconneso nelle regioni pontiche durante il IV-VI secolo", RINASA s. III, 12 (1989) 91-220: 192-197; Guiglia Guidobaldi, in Sodini – Barsanti – Guiglia Guidobaldi, 1998, *cit.*, 354-355. Cfr l'esempio recentemente reso noto, di Kızılbel (Licia): V. Ruggieri – G. C. Zaffanella, "La valle degli eremiti nel canyon del Koça Çay a Kızılbel in Licia", OCP 66 (2000) 85-86, figg. 27-30.

[73] Per le lastre a figurazione umana, si citano i celebri esempi dell'ambone della Rotonda di S. Giorgio a Salonicco (al Museo Archeologico di Istanbul: Fıratlı, 1990, *cit.*, 178, Pl. 56-57, ascritto alla fine del V-primo quarto del VI secolo), di Ravenna (Angiolini Martinelli, *«Corpus» della scultura paleocristiana bizantina e altomedioevale di Ravenna, I, Altari, amboni, cibori, cornici, plutei con figure di animali e con intrecci, transenne e frammenti vari,* Roma 1968, 28-30, nn. 22, 23, 26; di Aydin (Tralles, al Museo Archeologico di Istanbul: Fıratlı, 1990, *cit.*, nn. 180-181, Pl. 59, VI secolo), di Kastabala (Cilicia = AST X [1992] 182, Fig. 18); nonché il frammentario parapetto al Museo Archeologico di Selçuk, proveniente dalla costa a sud di Kuşadası, con la scena del Sacrificio di Isacco, attribuito alla metà del VI secolo (da ultimi, R. Pillinger, "Die Christlichen Denkmäler von Ephesos. Eine Bestandsaufnahme als Rück- und Vorschau", *Mitteilungen der Christlichen Archäologie* 2 (1996) 52, Fig. 53 ed E. Russo, La scultura a Efeso in età paleocristiana e bizantina. Primi lineamenti, *Efeso paleocristiana e bizantina – Frühchristliches und byzantinisches Ephesos,* a cura di R. Pillinger – O. Kresten – F. Krinzinger – E. Russo (Archäologische Forschungen 3), Wien 1999, 49-50, fig. 68, con bibliografia), e il parapetto a pannelli figurati del Museo di Antalya, verosimilmente databile intorno al VI secolo: R. M. Harrison, An Ambo Parapet in the Antalya Museum, *Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst F. W. Deichmann gewidmet,* Bonn 1986, II, 73-74; A. Paribeni, Precisazioni su un rilievo bizantino del Museo di Antalya, *Costantinopoli e l'arte delle Provincie Orientali* (Milion 2), *cit.*, 445-447. Sulla cassa lavorata "a giorno" dell'ambone di Aezani (Frigia) figura una grande croce con busti alla terminazione dei bracci (R. Naumann, "Aizanoi. Bericht über die Ausgrabungen und Untersuchungen 1983 und 1984", AA 1 (1987) 331-358: 315-321, Figg. 17-36). Ricordiamo inoltre la superstite decorazione musiva del basamento reimpiegato per l'ambone della basilica 'B' di Nicopolis, costituita da clipei includenti busti (primi decenni del VI secolo): A. Guiglia Guidobaldi, "Il mosaico dell'ambone della basilica 'B' di Nicopolis", *Nicopolis I. Proceedings of the first International Symposium on Nicopolis (23-29 September 1984),* Preveza 1987, 279-293. Ben più nutrite sono le testimonianze relative ad apparati ornamentali a figurazioni animalistiche che caratterizzano soprattutto le fiancate trapezioidali, a cominciare dai celeberrimi amboni ravennati nei Musei Nazionale ed Arcivescovile (per cui si vedano, da ultimi e con bibliografia precedente, i contributi di R. Farioli Campanati, "La scultura di arredo architettonico e liturgico a Ravenna alla fine della tarda Antichità: i rapporti con Costantinopoli", *Storia di Ravenna,* II, 1, Venezia 1991, 249-267; Ead., "Il 'pyrgos' dell'arcivescovo Agnello e la sua datazione", CARB 41 (1994) 207-217; O. Feld, "Haupstädtische Einwirkungen (Kolloquium Berlin 1991)", *Madrider Beiträge* 24 (1996) 9ss; R. Farioli Campanati, 2000, *cit.*, 25, 28, figg. 27-29, per giungere alle altrettanto note balaustre di Kütahya, Frigia, al Museo Archeologico di Afyonkarahisar (Th. Ulbert, 1969-1970, *cit.*, n. 23, 343, 355-356, Tav. 68, 2; R. Farioli Campanati, Ravenna, Costantinopoli: considerazioni sulla scultura del VI secolo, CARB 30 (1983) 228, Figg. 22-23: forse riferibili alla seconda metà del VI secolo; A. Bilban Yalçın, "Alcune osservazioni sul decoro scultoreo e musivo delle chiese protobizantine di Cnido in Caria", *Bisanzio e l'Occidente: arte, archeologia, storia. Studi in onore di Fernanda de' Maffei,* Roma

localizzati tra l'Illirico, l'area greco-egea, l'Asia Minore e la Palestina[74].

Passando in rassegna i reperti, iniziamo da due frammenti recentemente entrati nel deposito dei marmi di Keramos[75]. Entrambi sembrano pertinenti alla piattaforma poligonale di sostegno della cassa, elemento questo assai più raramente attestato e che nell'area ha due esempi documentati, vale a dire il podio di Sinuri e quello integro proveniente dalla basilica 'A' di Bargylia (fig. 5)[76]. Un primo frammento (A) (fig. 10), dalla superficie alquanto consunta (lu. 0,28, al. 0,27, sp. 011-0,13 m) mostra uno dei lati bordato sul lato esterno da un duplice cordolo e internamente percorso da un appiattito *kymation*; sull'altro è invece presente il ben noto motivo a girali spiraliformi con ricciolo apicale, reso ad incisione (si osservi l'analogo impiego di questi schemi ornamentali sull'erratico blocco scalare

---

1996, 118-119, fig. 14), di Yalova, al Museo Archeologico di Istanbul (Fıratlı, 1990, *cit.*, n. 182, Pl. 59, datato alla prima metà del VI secolo), dell'ambone rinvenuto nel complesso di S. Giovanni ad Efeso, al Museo Archeologico di Selçuk (cfr, con bibliografia precedente, Russo, 1999, *cit.*, 50-51, fig. 70: metà circa del VI secolo), di Iznik, al Museo Archeologico (A. M. Schneider, *Die römischen und byzantinischen Denkmaler von Iznik-Nikaea*, Berlin 1943, 21, tav. 19 a-b; Sodini, 1984, *cit.*, 117). Cfr inoltre le balaustre laterali con decorazione a doppio registro — a croci e pavoni — del già menzionato ambone di Aezani (Naumann, 1987, *cit.*), il parapetto trapezioidale conservato al Museo di Sumen, con una grande e plastica figura di pavone poggiato su un fusto: Barsanti, 1989, *cit.*, 196, Fig. 156, e le balaustre dell'ambone di Parenzo (Russo, 1991, *cit.*, 126-128, fig. 97; Chevalier, 1995, *cit.*).

[74] Sulla decorazione a racemi vitinei destinata agli amboni: Sodini, 1976, *cit.*, 504-513. Si veda ad esempio, per l'area greca, l'esuberante decorazione fito-zoomorfa dell'ambone della Katapoliani di Paros: A. Orlandos, ABME 11 (1969) 177-206; Jakobs, Per la Palestina si vedano gli elementi d'ambone di Gerasa e Hammath (Ulbert, 1968, *cit.*, 107, Tav. 16; 110, Tav. 16; E. Russo, *La scultura del VI secolo in Palestina. Considerazioni e proposte*, AAAH, series altera in 8°, VI, 1987, pp. 113-248: 198-199, Fig. 60 (Gerasa, chiesa della sinagoga, metà del VI secolo ca.); 222, Fig. 79 (sinagoga di Hammath, posteriore alla metà del VI secolo).

[75] Essi sono stati recentemente identificati da V. Ruggieri e M. Turillo all'interno di una abitazione privata.

[76] Per Sinuri, vedi avanti; Falla Castelfranchi (1994, *cit.*, 51, Tav. 5,4) pubblica la fotografia che ne mostra il lato interno, caratterizzato da otto nervature che dagli attacchi dei pilastrini di sostegno si irraggiano verso la piccola croce orbicolata posta al centro del blocco ottagonale. Si veda anche la piattaforma — monolitica — parzialmente ricomposta in base ai frammenti superstiti della Basilica Sud di Aliki di Thasos: Sodini, 1984, *cit.*, 98-99, 105, Figg; 101-104, pl. 38, e quella segnalata da G. Kapitän ("Elementi architettonici per una basilica dal relitto navale del VI secolo di Marzamemi [Siracusa]", CARB 27 [1980] 71-136: 109-113, Figg. 25-26), rettangolare, con due sporgenze semicircolari nella parte centrale, composta da due blocchi marmorei uniti sui lati lunghi e caratterizzata sul lato inferiore dalla presenza di un *chrismon* inscritto entro un disco incavato.

d'ambone conservato al museo di Milas: figg. 31-32)[77]. Sull'intradosso (fig. 11) si dispone un fitto reticolato romboidale che in tutta evidenza si caratterizza come l'ormai astratto richiamo agli elementi foliari del classico serto d'alloro. Un analogo trattamento del serto vegetale si riscontra sulla cornice delle nicchie centinate del menzionato podio proveniente da Bargylia[78] ed è presente proprio in funzione di cornice dell'intradosso della nicchia centrale sull'ambone di Liman Mahallesi, a Keramos (fig. 6). In entrambi i casi siamo dinanzi ad elementi tratti dal nutrito repertorio ornamentale in cui si articola il linguaggio decorativo dei più diversi prodotti della plastica microasiatica — si vedano in particolare i rivestimenti di quelle particolari tipologie, insieme di scultura e d'architettura, rappresentate dalle stele[79] —, assunti in forme ormai convenzionali e in eclettica combinazione, disorganicamente adattate agli spazi definiti di queste microarchitetture.

Sul secondo frammento (B) (fig. 12) la decorazione consiste in un doppio bordo esterno a cordolo e, nuovamente, in uno schematico *kymation*, al centro del quale si dispongono rozze scanalature ad incerto andamento, alludenti alla costolatura centrale, nervata, di una foglia d'acanto: ancora una volta il rimando è alla piattaforma superiore dell'ambone di Liman Mahallesi, là dove una non meno schematica foglia funge da elemento divisorio angolare tra due delle sei nicchie che scandiscono la cornice della piattaforma[80] (fig. 6). In quest'ultimo caso la foglia è rappresentata con larghe coste rastremate ottenute mediante un profondo intaglio del piano di fondo, disposte a mo' di rigido ventaglio, con cavità grosso modo triangolari e rade fogliette a terminazione aguzza. Il risultato — determinato dall'appiattimento assoluto dei rilievi e dall'estrema schematizzazione sia del motivo di origine vegetale come pure, del resto, delle cornici classicheggianti a ovoli e cordolo — non si allontana troppo da quello espresso nell'analogo motivo acantiforme posto a campire i triangoli di risulta sulla cornice del podio di Bargylia, sia pure considerando, per i due reperti di Keramos, un livello qualitativo ancora

---

[77] In proposito, cfr le segnalazioni e i confronti contenute in Barsanti-Guiglia Guidobaldi (Guidobaldi - Barsanti - Guiglia Guidobaldi, 1992, *cit.*, 208-210).

[78] Si veda l'*excursus* dedicato a questo motivo da Barsanti - Guiglia Guidobaldi (Guidobaldi - Barsanti - Guiglia Guidobaldi, 1992), *cit.*, 144-150.

[79] M. Wegner, *Soffitten von Ephesos und Asia Minor*, Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institutes in Wien, 52, 1978-1980, pp. 91-107; M. Waelkens, *Die kleinasiatischen Türsteine: typologische und epigraphische Untersuchungen der kleinasiatischen Grabreliefs mit Scheintür*, Mainz 1986.

[80] Cfr anche Falla Castelfranchi, 1994, *cit.*, Tav. 5, 3.

più sciatto e approssimativo. Il processo che destina la produzione plastica alla stilizzazione, agli effetti di appiattimento e ai giochi coloristici ottenuti attraverso la lavorazione ad incisione e a sguscio, trova indicatori di "modernità" nella scultura efesina della metà del VI secolo: in particolare esso trova le premesse nel trattamento dei partiti decorativi del c.d. monumento a nicchie lungo la via Arcadiana[81], come si rileva in modo particolare nella resa della foglia d'acanto che campisce uno dei triangoli nella zona tra le absidiole.

I due blocchi scalari monolitici (lu. 0.82, H 0.59, sp. 0.27) che provengono da Peçin Kalesi (fig. 13), sono stati già illustrati dal Feld[82] — cui si deve anche la restituzione grafica di entrambi i pezzi — e in seguito da Sodini[83]. Uno di essi è sempre stato visto murato sulla facciata della moschea di Orhan Bey, immediatamente sopra il portale realizzato con elementi di spoglio, mentre il secondo blocco in passato è stato notato e fotografato al suolo, presso la stessa struttura muraria nella quale è stato infisso nel corso di recenti restauri. Entrambi i reperti sono in marmo bianco ricoperto da una patina grigiastra e da macchie dovute ad attacchi di licheni e muffe.

Il primo frammento (fig. 14) presenta sbrecciature lungo i bordi esterni e la frattura dello spigolo sinistro. Il margine esterno del blocco e l'ampia nicchia centinata sono incorniciati da una semplice modanatura a fascia e listello piatto. L'interno del campo così ottenuto è invaso da un corposo tralcio il cui scorrimento ascendente è dato dall'avvìo presso l'imboccatura di un *cànthbaros* posto in obliquo presso lo spigolo sinistro, caratterizzato da un corpo a carena baccellata innestato su un piede conico e da grandi anse a voluta. Il naturalistico tralcio si è trasformato in un nastro vimineo a quattro capi ad andamento serpeggiante, fiancheggiato alternativamente da foglie cuoriformi, culicoli (viticci), un melograno e un grappolo d'uva al quale è accostato un grande pavone dal piumaggio delineato a punta di scalpello e differenziato nelle ali e nella coda. Il rilievo, pur essendo piatto e disegnativo, risulta comunque ben spaziato e nell'insieme arioso.

Il secondo frammento (fig. 15) è segnato da una vistosa rottura presso il bordo superiore, in corrispondenza degli ultimi due gradini. Muffe e licheni ne ricoprono la superficie, abrasa e sbrecciata soprattutto lungo i margini. Dal punto di vista del disegno e della lavorazione l'elemento diverge dal precedente: è analoga la modanatura a fascia e listello piatto posta ad inquadrare il campo, ma il *cànthbaros*

---

[81] Russo, 1999, *cit.*, 28-30, fig. 4 (con bibliografia).

[82] Feld, 1975, 199, Tav. I, Figg. 35, 1-3.

[83] Sodini, 1984, *cit.*, 111.

— dall'incerta inclinazione — è assai più schematizzato e il serpeggiante tralcio a nastro vimineo bisolcato è affiancato da foglie cuoriformi, da un pampino reso in forma di elemento trilobato e infine, presso il margine inferiore, da un piccolo grappolo a tre acini forati.

Non lontano da Peçin Kalesi, nel sito di Peçin Köyü, posto in aperta campagna lungo la moderna strada statale che unisce Milas a Mugla, nel 1995 è stata individuata una concentrazione di reperti marmorei disposti attorno ad un pozzo (fig. 16). Accanto a diversi blocchi marmorei riutilizzati per l'imboccatura del pozzo stesso (uno di essi è stato scavato a mo' di bacino, forse per fungere da abbeveratoio), si individua un blocco scalare d'ambone (lu. 0.57, H. 0.59, sp. 30), a due gradini e nicchie laterali, prive tuttavia di decorazione (fig. 17). Non si può escludere che il blocco sia appartenuto in origine ad un dispositivo diverso dall'ambone, quale ad esempio un seggio collegato al *synthronon*.[84]

A Strobilos, nei pressi della fortezza che sovrasta la costa, è superstite un inedito frammento in marmo bianco pertinente ad un lato del blocco scalare (lu. 0.65, H. 0.45, sp. 0.47), con nicchia centinata ricavata al centro (figg. 18-19). La superficie del mutilo elemento è notevolmente deteriorata, in uno stato tale da consentire una lettura solo parziale dello schema decorativo. La cornice anche in questo caso è rappresentata dal consueto tondino a treccia, reso con un trattamento appiattito e ad incisione. Il profilo della nicchia è ulteriormente sottolineato da un delicato fregio fogliaceo che scorre parallelo al cordolo, in forma di sottile tralcio nelle cui ondulazioni si inseriscono fogliette d'edera cuoriformi (fig. 20). Il campo così delimitato è percorso da un nastro bipartito dall'andamento serpentino fatto sgorgare da un piccolo vaso biansato collocato presso il margine sinistro e reso a sagoma piatta, senza ulteriori definizioni tipologiche.

Nell'isola di Kedreai, fra i resti della chiesa occidentale si possono osservare giacenti al suolo frammenti pertinenti al blocco scalare dell'ambone (lu. 0.45, la. 0.24), con larga cornice a ovoli tondeggianti presso il margine esterno (fig. 21-22). All'interno del campo scorrono i consueti avvolgimenti di fogliame vitineo, descritti per mezzo di un largo stelo nettamente rilevato dal fondo, foglie nervate, grappoli rigonfi di acini tondeggianti e viticci spiraliformi. Il frammento marmoreo affiorante dal terreno nell'area antistante il presbiterio della chiesa di Myndus soltanto in via ipotetica può essere invece ritenuto pertinente ad un ambone (fig. 23-24). Si tratta, verosimilmente, di

---

84 È questo l'interrogativo che si pone anche la Militsi a proposito del blocco scalario privo di decorazione rinvenuto a Kos (Militsi, 1996-1997, *cit.*, 346, nota 30).

una porzione del blocco angolare della rampa con la mensola alla quale era innestato il pilastrino (o la colonnetta) di sostegno alla cassa. La parte visibile del blocco scalare è decorata anteriormente da una cornice a cordolo delimitante un tratto di decorazione a viticcio, in leggero risalto sul fondo ben lisciato. Lo stelo rigonfio, "tubiforme", e il folto grappolo rammenta nella resa un frammento di ignota provenienza — probabilmente pertinente ad un ambone — conservato nel giardino del Museo Arch. di Milas (fig. 25). Sul lato inferiore, caratterizzato al centro dalla presenza di una piccola croce a bracci potenziati, si innesta una mensola con la faccia anteriore ornata da una foglia d'acanto stilizzata che presenta una larga nervatura centrale bisolcata, lobi dall'andamento rettilineo, lavorati ad incavo, con terminazioni frastagliate e aguzze formanti zone d'ombra a goccia.

Nella sua rigida articolazione il nastro vimineo che scorre sul blocco laterale di Strobilos richiama la medesima caratterizzazione non naturalistica del racemo vegetale già osservata sui reperti di Peçin Kalesi. Diversamente, nei dispositivi della zona — si vedano i casi di Mileto, Priene, Halicarnassus e Bargylia (figg. 26-29) — il tralcio è inteso come un flessibile fusto la cui faticosa scansione lineare appare determinata dalle diramazioni che esso assume divaricandosi dall'asse periferico, generalmente impostato presso il margine sinistro. Negli esempi citati il campo appare invaso da una trama vegetale disegnata sul liscio piano di fondo per mezzo dello stelo, il cui principio organizzativo ad ampi ondeggiamenti è funzionale all'inclusione di grappoli rigonfi (resi a goccia, sull'ambone di Mileto) foglie realizzate a sagoma piatta (a Priene e Halicarnassus), pampini a lobi segmentati e aguzzi, lavorati a sguscio (su alcuni reperti di Bargylia), oppure foglie d'edera cuoriformi (a Mileto e Bargylia). Negli interstizi si inseriscono riempitivi vegetali quali infiorescenze a tre o più bacche, rosette con bottone centrale o caulicoli con ricciolo apicale. Ad Halicarnassus e Bargylia la trama è inoltre vivacizzata dalla presenza di uccellini becchettanti posati sulle foglie, generalmente nella zona mediana della composizione, affiancati ai più consueti pavoni destinati a campire uno dei margini del campo[85], dimensionalmente più grandi e dal piumaggio reso con connotazioni disegnative incise. Talora, sui pezzi di Bargylia, figurano altri inserti

---

[85] Numerosi esempi d'epoca tardo giustinianea provengono da sarcofagi e plutei a "grandi animali" che nell'avanzato VI secolo rappresentano un particolare filone decorativo noto a Ravenna, Costantinopoli e in Asia Minore (Smirne, Mileto, Priene): in proposito, Farioli, 1983, *cit.*, 220-225.

zoomorfi, in forma di quadrupedi (volpe o coniglio?) in posa scattante e paralleli alla cornice del margine superiore.

Proprio gli amboni di Halicarnassus e Bargylia suggeriscono un rapporto di comunanza con il repertorio decorativo tessile, dato il sottile grafismo e la tendenza allo scorrimento rabescante del tema — fino all'*horror vacui* caratterizzante il pezzo di Halicarnassus e manifesto nell'attenzione ai *marginalia* —, con un vistoso retrocedere dell'elemento figurativo davanti a quello decorativo. Un analogo trattamento sembra distinguere i reperti d'ambone di Kedreai, in merito ai quali altro non si può aggiungere, dato il pessimo stato di conservazione, fatta eccezione per una annotazione relativa alla qualità disegnativa dell'esile racemo, flesso in onde e integrato dai consueti elementi fitomorfi.

Diversamente, sui pezzi di Priene e Mileto — ma a questi vanno aggiunti gli amboni delle basiliche di Liménos e Chóras, nell'isola di Kos — il carattere verosimigliante del fusto è ricercato attraverso la robustezza plastica della linea, dinamica e fluida così da imprimere ritmo alla composizione e da risultare, malgrado la caduta di qualità, più vicina alle sinuose e corpose ramificazioni dei prototipi. Nonostante il modellato minimamente aggettante e la scansione in angolose e forzate combinazioni, l'impostazione più decisamente plastica deriva da un migliore raccordo con il fondo ottenuto con l'arrotondamento dei profili e con una maggiore profondità del sottosquadro. Del resto va sottolineata la grossolanità di questi manufatti rispetto ad altri prodotti di scultura locale: per confronto, si veda invece l'elegante stilizzazione raggiunta nella cornice della balaustra laterale dell'ambone di Kuşadası (conservata al Museo Archeologico di Selçuk), ritmica e armoniosa come un arabesco lineare messo in risalto da un sapiente impiego del sottosquadro.

Su entrambi i blocchi di Peçin Kalesi e sul reperto di Strobilos si fa strada invece uno stile diverso, espresso dal punto di vista compositivo con una certa originalità di spunti nella trasposizione dei modelli, ancorché vieti, fossilizzati da una lunga tradizione figurativa che a lungo andare ne ha dissolto gli spunti naturalistici, ridotti a semplici e manierati schemi grafici. Il nastro solcato a più capi (astratta convenzione precocemente elaborata in area bizantina prima di dilagare sui corredi plastici altomedievali dell'occidente), oltre ad introdurre un elemento coloristico, realizza una versione decisamente antinaturalistica del tema fitomorfo, articolato secondo un'ibrida associazioni di motivi (viticci, edera, melograni) non insolita nel panorama dell'ornamentazione plastica altomedievale e più

propriamente sui rivestimenti d'ambone.[86] Si tratta di un fenomeno di contaminazione tra generi ornamentali, come dimostra anche un ulteriore esempio proveniente da Kos, il già menzionato ambone di Mesarià, la cui trama decorativa, definita attraverso piatte sagome ben stagliate dal fondo, è il risultato del compiuto processo di stilizzazione dell'originario, vigoroso girale d'acanto a foglia "accartocciata" [87], che trova esempi tessili e musivi di gusto e sensibilità affini.

L'ambito cronologico per i pezzi menzionati non mostra importanti oscillazioni rispetto alla metà del VI secolo, termine già indicato dalla Falla Castelfranchi per l'ambone di Keramos. I materiali — risulta impiegato un marmo bianco a grossa grana cristallina, che potrebbe essere estratto dalle cave di Mylasa o in quelle non lontane di Heraklea sul Latmos, anche se, considerando la facilità dei collegamenti marittimi fra i centri costieri e le isole antistanti, non è da escludere l'ipotesi di una importazione di marmo dalle isole egee — come pure le tecniche e le costanti iconiche e stilistiche escludono l'intervento di maestranze esterne: appare senza dubbio fondata la congettura espressa dal Deichmann, secondo il quale l'utilizzo di questo tipo di apparato ornamentale si qualifica come un tipico orientamento assunto nella prassi scultorea delle manifatture locali, "siano esse stabilite in una officina dell'Asia Minore occidentale o in una delle isole dell'Egeo orientale"[88]. Un autoctismo, crediamo, motivato anche dall'ampiezza delle iniziative attuate nel campo dell'edilizia ecclesiastica, che diede largo impulso ai cantieri dell'area creando un momento dinamico di sperimentazione nel campo della scultura marmorea. L'uniformità tipologico-decorativa e il coerente orientamento stilistico dei reperti sembrerebbero sostanziare questa prima conclusione.

(A. Acconci)

La Vita di Eusebia, soprannominata Xena (= VE)

La VE è rimasta negletta, non utilizzata o citata pur dopo la sua pubblicazione, e ciò forse dovuto alla remota geografia che essa ritraeva, provinciale, della città di Mylasa. A parte le fonti liturgiche,

---

[86] Cfr ad esempio il reperto d'ambone di 'Abdeh, in Palestina (Russo, 1989, *cit.*, 141, Fig. 22) e quelli della basilica Memoriale di Mosè sul Monte Nebo: Acconci, 1999, *cit.*, n. 525, 527, n. 150.

[87] Per l'analisi del motivo: Bonfioli, 1979, *cit.*, 54-66; Barsanti - Guiglia Guidobaldi in: Guidobaldi - Barsanti - Guiglia Guidobaldi, 1992, *cit.*, 211-212.

[88] F. W. Deichmann, *Archeologia Cristiana*, Roma 1993, 256.

M Mosaikboden
HG Hellenist. Gräber
RG Röm. Gräber

1 Haci Ilyas Moschee
2 Hoca Bedreddin Moschee
3 Ulu-Große Moschee
4 Hayitli-Glücks-Moschee
5 Zwei Türben-Grabmale
6 Cöllüoglu-Wüsten-Han
7 Belen-Erwartungs-Moschee
8 Pazar-Sonntags-Moschee
9 Aga-Feine-Moschee
10 Firuz Bey Moschee

Pianta 4. Milas, pianta della città, da W. Blümel, *IK* 35, 1988.

ad essere elencato[95]. Non è fuori luogo pensare che l'autore di VE sia un membro della chiesa di Mylasa; infatti, non si pubblicizza il monastero di Xena, quanto piuttosto si ha l'impressione che la città sia l'oggetto di propaganda, pur se grazie all'esistenza di Xena (paragr. 18: "non nascondere la gloria della nostra città, o santo vescovo ... che tutti vedano l'umile nostra città, con quanti doni e grazia sia stata onorata")[96]. La città, o quanto l'autore d'essa riverbera, sembra accennare ad un periodo di *querelles* politiche e religiose. Nello stesso paragrafo si trova una serie di invettive rivolte contro i pagani (*Hellenes*, modo per chiamare i pagani), Giudei e coloro che odiano la croce di Cristo, fattori che, in questo contesto, non crediamo siano un mero espediente retorico usato in un testo agiografico. La compressione di due testi di VE 115, 9-10 e 23 = par. 18 (ὁ θεὸς ὁ σαρκωθεὶς καὶ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς e ὁ σταυρωθεὶς παρ' αὐτῶν [dai Giudei] θεός ἐστιν) sembra indicare un contesto storico che s'aggira attorno alla fine del V e primi decenni del VI secolo, quando le tendenze monofisite erano sparse in Caria[97]. È fuori dubbio, ad una accurata lettura, che tutta la visione teologica del nostro autore si fonda su una forte cristologia[98] che trova il culmine nella parafrasi del σαρκωθεὶς; la sequenza di δόξα σοι in VE 115, 8-13 è formulata con una buona conoscenza della teologia monofisita, in quanto non si associa σαρκωθεὶς a Χριστός, che apparirebbe tautologico[99]. Questo nucleo teologico e le notizie topografiche sulla città (che daremo sotto) formano il nucleo più antico

---

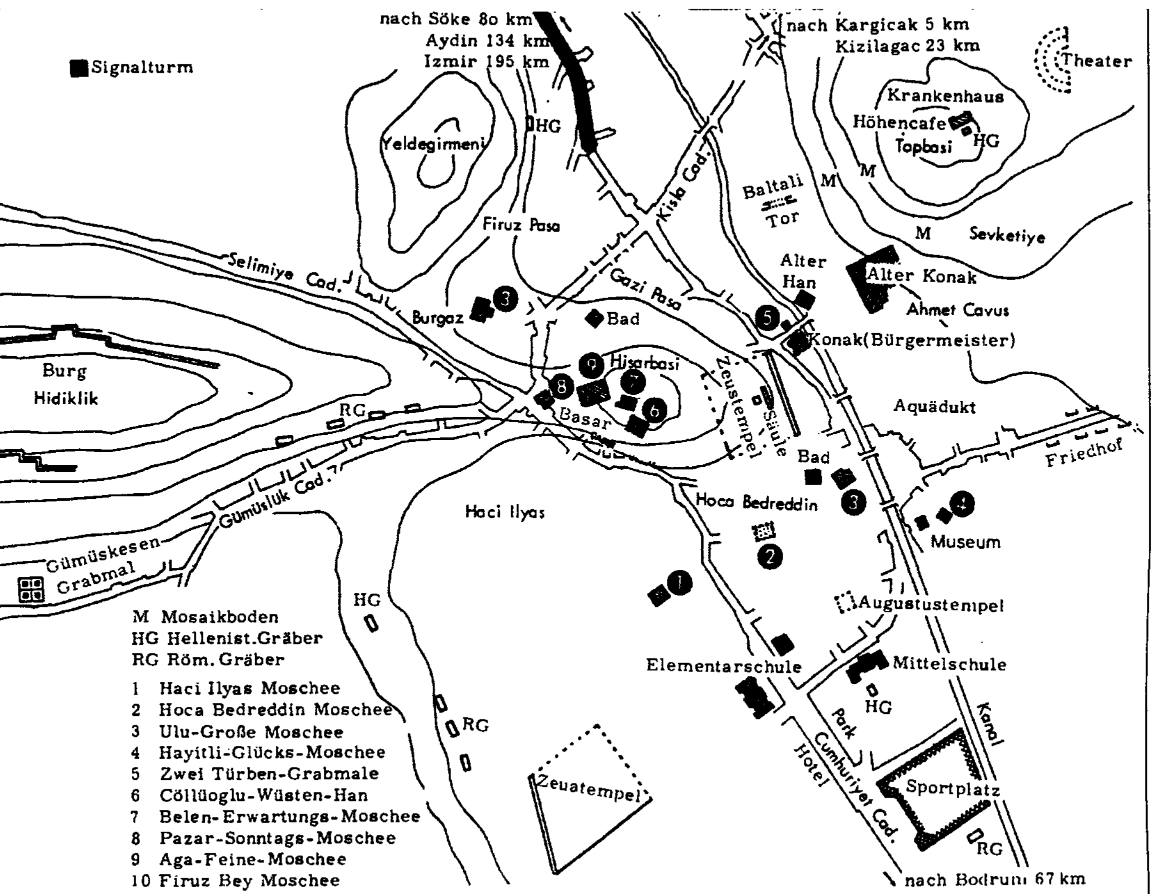
[95] Oltre a Paolo, conosciamo Efraim e Cirillo; su questo, cfr V. Ruggieri, REB 54 (1996) 230-231 e 234.

[96] La *Vita* è scritta probabilmente non molto tempo dopo la morte di Paolo, come si può inferire dal testo di VE 117, 11 e ss, e forse prima dell'episcopato di Basilio (vedi dopo).

[97] Sembra opportuno ricordare che nella lista dei vescovi monofisiti esiliati nel 518 — lista certamente non completa (e stranamente tutti gli episcopati cari iniziano con *alpha*) — sono citate le sedi di Afrodisia, Antiochia al Meandro, Alabanda, Alinda e Alicarnasso: E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie Mineure antérieurs au VI[e] siècle*, CSCO 127, Subs. Vol. 2, Louvain 1951, 147 nn. 35-39, e 124-131. Cfr anche V. Ruggieri - F. Giordano, OCP 64 (1998) spec. 295-299; St. Mitchell, *Anatolia. Land, Men and Gods in Asia Minor. II. The Rise of the Church*, Oxford 1995, 118-119. Per le comunità ebraiche e sinagoghe, cfr V. Ruggieri, Karien (s.v.), *Lexikon für Ant. und Christentum* XX, 2001, 152-153.

[98] Tutto il passaggio, originalissimo, di VE 115, 8 ess (par. 18) diventa piatto nella redazione offerta da BHG 634-634a dove tutte le tracce teologiche monofisite sono erase. Si veda, come esempio culmine, la dossologia finale della *Vita* dove, in un testo "ortodosso", la fraseologia di chiusura avrebbe avuto un suono differente.

[99] Basta scorrere: J. Lebon, "La christologie du monophysism syrien", in A. Grillmeir und H. Bacht (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* I, Würzburg 1951, 485-486. Una lettura differente della l. 15 di W. Blümel, IK 35, 946


Signalturm
nach Söke 80 km
Aydin 134 km
Izmir 195 km
nach Kargicak 5 km
Kizilagac 23 km
Theater
Krankenhaus
Höhencafe
Topbasi
HG
Yeldegirmeni
Baltali Tor
M
Sevketiye
Firuz Pasa
Kisla Cad.
Selimiye Cad.
Gazi Pasa
Alter Han
Alter Konak
Ahmet Cavus
Burgaz
Bad
Konak(Bürgermeister)
Burg
Hidiklik
Hisarbasi
Zeustempel
Säule
Aquädukt
RG
Basar
Friedhof
Bad
Gümüslük Cad.
Hoca Bedreddin
Haci Ilyas
Museum
Gümüskesen Grabmal
Augustustempel
M Mosaikboden
HG Hellenist. Gräber
RG Röm. Gräber
1 Haci Ilyas Moschee
2 Hoca Bedreddin Moschee
3 Ulu-Große Moschee
4 Hayitli-Glücks-Moschee
5 Zwei Türben-Grabmale
6 Cöllüoglu-Wüsten-Han
7 Belen-Erwartungs-Moschee
8 Pazar-Sonntags-Moschee
9 Aga-Feine-Moschee
10 Firuz Bey Moschee
Elementarschule
Mittelschule
Park
Kanal
Hotel
Cumhuriyet Cad.
Zeuatempel
Sportplatz
nach Bodrum 67 km

ed interessante di questo testo, che ovviamente nella sua redazione ha ricevuto una tessitura letteraria con l'aggiunta di ben noti *topoi*. Parte della topografia offerta da VE, benché menzionata da altre fonti, presenta non piccole difficoltà[100]. In sunto, dalla *Vita* sappiamo che: una volta in città, Xena compra una casa in un terreno privato (dunque, non abbandonato, che sarebbe evidente segno di abbandono di spazi urbani, ma formazione di una diversa parcellizzazione) nei pressi della chiesa cattedrale e del tempio; appronta nella casa un εὐκτήριον (cappella) che dedica a S. Stefano; la casa di li a poco diventa il monastero di Κωϊνόν; alla sua morte, la salma è presa da questo monastero e posta nella piazza creatasi lungo la strada principale = Mese, dove avviene la veglia notturna; la mattina, dopo la liturgia funebre all'aperto, salmodiando e in processione, si depone la salma nel posto chiamato Συκίνιος, all'ingresso sud della città (questo posto era stato voluto da Xena, senza, tuttavia, che nel testo vi sia un accenno né un indizio che questo sito fosse sacro o monastico o funerario o acquistato in precedenza dalla Santa). La città antica si stendeva sotto la collina di Hisarbaşı, e il tempio (ἱερὸν) di cui si parla doveva trovarsi nel quartiere attuale di Hoca Bedrettin (cfr pianta 4). Se il tempio di Augusto e Roma s'era conservato fino alla metà del XVIII secolo, non sappiamo se e come i due tempi di Zeus erano riconosciuti come ἱερὰ nel pieno VI secolo[101]. La richiesta di area edificabile

---

(= Grégoire, *Récueil* n° 282 ter), se si sciolglie giustamente l'abbreviazione finale (*EN* sormontata da linea), darebbe: [ὡ]ς τούτων ἁπάντων Χ(ριστ)ὲ Ἐ(μμα)ν(ουήλ). Su questa iscrizione si dirà altrove. Si noti, fra l'altro, la strana usanza non altrimenti testimoniata, della sepoltura delle due ancelle della Santa, "ai piedi" di lei (VE 116, 29) nel nuovo sepolcro; su questa prassi cfr V. Ruggieri, *Byzant. Forschungen* 21 (1995) 203-213.

[100] L. Robert prometteva pagine preziose sulla geografia storica di Mylasa e del suo territorio: AJA 39 (1935) 332 e 337 (su Λευκὴ κώμη). Quasi tutta l'onomastica offerta da CIG 2691a-2714 e dalla messe epigrafica della fine 800 è, ovviamente, non identificabile.

[101] Già L. Robert aveva dissipato il dubbio sull'identificazione dei templi: *REG* 64 (1951) p. XIV (= *Opera Minora Selecta* IV, Amsterdam 1974, 116). La distruzione del tempio di Augusto e Roma avvenne prima del 1780 (M.-G.-A.-F., conte de Choisel-Gouffien, *Voyage pittoresque de la Grèce*, I, Paris 1782, 144 ("vient aussi d'être detruit, et l'on ne retrouve plus que ses fragments employés à construire une mosquée"). Fra i viaggiatori del 700 citati da Robert, prima di Pococke, ci fu E. Chishull, *Antiquitates Asiaticae Christianam Aeram antecedentes; ex primaris Monumentis Graecis descriptae, Latine versae, notisque et commentariis illustratae*, Londini 1728, 207 (con l'iscrizione, ma inesatto nella pianta, come lo era il disegno di Pococke, e in precedenza quelli di Wheler e Spon). Nel 1750, quando il gruppo guidato da R. Wood visita la città dal 6 all'8 ottobre, leggiamo: "Pococke's plan of the Temple of Augustus is faulty, as he re-

Tavola 1: G. B. Borra, tempio di Augusto a Mylasa, particolari.

per il complesso cattedrale, e la disponibiltà di terreno privato per il monastero sembra richiamare più l'area presso il santuario romano che nel luogo deputato ai culti locali[102]. Inoltre, l'uso che di questo tempio si faceva, luogo pubblico per l'affissione di documenti ufficiali, suppone l'esistenza effettiva dell'edificio, pur se non possiamo accertare il suo uso cultuale attorno al 480. Crediamo, comunque, che sia da identificare con questo edificio quello a cui il linguaggio di VI secolo inoltrato applica il nome di ἱερὸν all'interno della città[103]. In quest'area centrale la configurazione del terreno conserva ancora oggi un'asse viario (Cumhuriet Cad.) che, a nostro avviso, ricalca la direzione della Mese di Mylasa. Nell'area, dunque, fra Cumhuriet Cad. e il Kanal, attorno al tempio romano, pensiamo debba porsi il complesso cattedrale[104] e la primitiva residenza di Xena. La cappella di S. Stefano, certamente piccola e temporanea, era forse ancora funzionante al tempo della redazione di VE, ma l'autore sposta il culto (καὶ μέχρι νῦν: 116, 25, par. 22) presso Sykinios, ove avvenne la sepoltura (appositamente [= nuova] approntata), cioè verso la porta sud. Koukoles, a proposito di Paolo e Xena, introduce nella sua narrazione due monasteri:

R. Wood, *Diaries*, box 6; cfr C. A. Hutton, JHS 47 (1927) 120. Il disegno inedito (che presentiamo: Wood, box 15; Tavola 1), di G. B. Borra l'architetto italiano che accompagnava il gruppo inglese (su di lui, cfr B. Pace, *Gli italiani e l'esplorazione dell'Oriente ellenico*, Roma 1920, 17), offre, invece, la posizione esatta del fronte e l'andamento orizzontale del colonnato. Il tempio su Hisarbaşı versava già in quasi totale rovina nel XVII sec. Per la presenza nel tempio di Augusto, durante la visita di Ciriaco di Ancona nell'inverno del 1446, della chiesetta di S. Nicola, vedi l'argomentazione di D. Feissel, "L'ordonnance du préfet Dionysios inscrite à Mylasa en Carie (1er août 480)", *Trav. et Mémoirs* 12 (1994) 266. Numerosi sono i blocchi (anche con iscrizioni) e i frammenti decorati d'epoca classica murati nei paramenti della Belen Cami (1750-1: qui molti i pezzi provenienti dal tempio di Augusto e Roma) e della Ulu Cami (1364) sotto Hisarbaşı; significativi restano, ancora, sui muri di queste moschee i frammenti bizantini, pur se non numerosi.

102 La rapida scarpata di Hisarbaşı ha reso laborioso il lavoro di sostruzione per il tempio di Zeus, come ancora oggi si evince dall'imponente muro ad est; nella tavola 55 di Pococke II, 61, pur nella "deformazione cartografica", il terreno è, invece, pianeggiante ed ondulato, tale quale l'area che circondava il tempio romano. L'orografia di Hisarbaşı esclude la possibilità, pur usando la tecnica del terrazzamento, della presenza del complesso episcopale, chiesa cattedrale e monastero.

103 Si veda il cambio onomastico di Didyma in Hieron: V. Ruggieri, "Architettura ed urbanistica nell'Impero bizantino VI-IX secolo. Principi di una metodologia", in *Byzantina Mediolanensia*, a cura di F. Conca, Soveria Mannelli-Messina 1996, spec. 385-6.

104 Erratico è il frammento (funerario?) di IK 34, 623, trovato in una casa privata presso il mausoleo (Gümüskesen), ad ovest dell'area cattedrale.

Non lontano dalla città di Milas, a circa un ora di distanza, si trovano le rovine del monastero di S. Andrea Protocleto. La tradizione ha tramandato fino a noi l'ubicazione di questo santo monastero cambiandone però il nome in "S. Giovanni Prodromo". La sua posizione si trova di fronte alla città, verso oriente, ed è degna di menzione a causa della sua bellezza naturale. Copiose e vivaci acque cristalline attraversano il sito, e c'è aria molto pulita che profuma dell'odore di pino e della flora locale. Il santo monastero era situato lungo le propaggini terminali della montagna dalle cui cime si ricavava molto marmo[105]; mura pelasgiche, sarcofagi, colonne, e grandi blocchi di marmo si trovavano dentro il monastero. Capo di questo monastero era l'eccellente Paolo, colui che aveva guidato a Milas la beata Xena da Kos e che fu anche vescovo di questa città. Pochi anni fa[106], Georgio Kotakês, di beata memoria, aveva eseguito uno scavo della chiesa del monastero: costui a sue spese l'ha ben ricostruita ed ampiamente, dedicandola a S. Giovanni Prodromo. Il suddetto uomo di volontà ferrea e di salute d'acciaio ha lavorato moltissimo in questo luogo abbellendolo con una santa chiesa, con un mulino ad acqua, con giardini, con torri e alberi. Durante lo scavo della chiesa sono stati trovati grandi tombe cristiane, lastre di marmo e una iscrizione sull'architrave della porta, a lettere maiuscole: "'Απολεὶς πάντας τοὺς λαλοῦντας τὸ ψεῦδος" [= Ps. 5,7][107].

Verso la parte nord ed a mezz'ora di distanza da questo santo monastero si trovano anche le rovine del monastero femminile del *protomartire e arcidiacono Stefano*. Ha fondato questo monastero Santa Xena[108], ed ha ivi radunato un gruppo di vergini alle quali insegnava la devozione ed altre virtù. Questo sacro monastero femminile si trova a circa un'ora lontano dalla città, in mezzo ad una piccola vallata tra basse colline: luogo questo, dove, anche oggi, vige la stessa tranquillità che c'era allora, luogo benedetto e sacro santificato dalle preghiere e veglie della santa e delle sue discepole. Si salvano di questo santo monastero poche rovine di celle, come anche le rovine della santa chiesa di S. Stefano. Si conservano anche dei giardini antichi, sotto questo monastero, come anche le acque nei giardini, sia di fiume come di fonte. Tutto lo spazio di questo santo monastero è oggi pieno di ulivi... Si sono trovate delle iscrizioni sui marmi della santa chiesa del protomartire, le seguenti: *È stata costruita questa chiesa del protomartire e arcidiacono Stefano da Xena monaca nel quarto*

---

[105] Si tratta qui di una delle varie cave di marmo che circondavano Mylasa [cave in parte utilizzate ancor oggi]. Per il marmo di Milas, cfr D. Monna e P. Pensabene, *Marmi dell'Asia Minore*, Roma 1977, 117-119 (l'indicazione topografica data a p. 117, a proposito di Şeyköy, resta da correggere, come si vedrà).

[106] Parte di quanto segue resta oggi, ed ha permesso a noi di identificare il sito (cfr dopo sui pezzi rinvenuti).

[107] Questa iscrizione su epistilio di chiesa è assente nell'edizione curata da W. Blümel del corpo epigrafico della città. Per l'uso ideologico dei salmi nell'epigrafia: L. Jalabert, DACL III/2, Paris 1914, 1731 e ss.; D. Feissel, "La Bible dans les incriptions grecques", in *Le monde grec ancien et la Bible*, a cura di C. Mondésert, I, Paris 1984, 227 e ss.

[108] Cfr la nota a riguardo nella Vita Xenae seu Eusebiae, dopo.

secolo[109]. *Ed ancora: A gloria ed onore di Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, del santo protomartire Stefano, il beato nostro vescovo Basilio ha costruito dalle fondamenta ed ha abbellito, ed è terminata l'opera nel mese sesto della quarta indizione, con buona fortuna*[110].

Il testo di Koukoules ha bisogno di qualche parola di commento. I primi due monasteri, che la tradizione riportava al vescovo Paolo e a S. Xena, si trovano ad oriente della città (quello di Xena a nord del primo)[111]: ci troviamo sotto Kuyruklu Asar e lungo la statale che da Milas porta a Muğla inerpicandosi fra le montagne, lasciando a nord il villaggio di Menteş[112]. La statale attuale taglia per intero la pianura a sud-est di Milas per andare verso Muğla; prima di ascendere le gole montagnose, v'è un bivio in terra battuta che s'inoltra su ambo i lati, a nord per andare a Menteş, a sud per piegare verso Peçinköy[113]. A

---

[109] Si tratta di un'epigrafe recente, frutto della comunità ortodossa di Mylasa; l'altra che segue sarà vista dopo.

[110] Koukoules 461-2.

[111] L'orientamento è stato effettuato a 5 m dall'angolo sud del podio del tempio di Zeus sull'altura di Hisarbaşı: l'acquedotto romano (ancora in uso in epoca cristiana) cammina a 92° nord; il villaggio di Menteş misura 121°; Peçin Köyü rileva 150° (questo villaggio risponde a quanto il testo di Koukoules nomina come Petsona); i resti marmorei presso questo villaggio, e su cui si tornerà, segnano 140°. Due letture, non rilevabili esattamente dal punto preso in precedenza, si porrebbero a 85° ca. per Şeyhköy, e 190° per Peçin Kalesi.

[112] R. Pococke, andando verso Eskihisar (Stratonikeia) lungo questa strada, notava: "there are two or three little plains on the hills, and a ruined church, where, they say, there was a Christian village" (*A Description of the East, and some other Countries*, II, London 1745, 63. Si tratta della stessa strada intrapresa da R. Chandler, qualche decennio dopo: "Nous partîmes donc ensemble, et traversant la plaine avec une longue file de mules chargées de leurs effets et de leurs domestiques, nous gagnâmes une montagne de marbre veiné" (*Voyage dans l'Asie* 28). Per la fortezza di Kuyruklu Asar, cfr Rumscheid 172-175; L. Robert, "Rapport sommaire sur un premier voyage en Carie", AJA 39 (1935) 337, ove brevemente si notavano "les remparts d'époque récente", alludendo, forse, alla fase medievale che la fortezza ha avuto. La muratura tarda si innesta sull'opera muraria antica (questa presenta almeno due tipologie), e sul lato ovest si discosta creando un'autonoma cortina. La fortezza sovrasta il villaggio di Menteş e guarda di fronte la fortezza di Peçin tagliando l'intera vallata: è indubitabile che lo sviluppo dei monasteri (o della κώμη) sia fortemente legato alla sopravvivenza o meno della fortezza (foto 33).

[113] L'altezza di questo bivio doveva segnare, a circa 2,5 km da Milas, una forma di *statio* anche in passato. Philippson, Reisen und Forschungen im westlichen Kleinasien, 20-21 notava: "bei einem Kaffeehaus beginnt der Anstieg des Saumwegs ins Gebirge. Zu diesem Punkt gelangte ich auch auf einem zweiten Marsch von Milas her auf einem Umweg, der den Südrand der Ebene berührte ... (va a Peçin = Petsona = Bedien-Paitschin Kalessi) ... Eine mittelalterliche Wasserleitung führte diese Quellen nach Milas (questo non è quello romano che arriva da est, quanto quello menteše di cui solo qualche monca traccia muraria si conserva venendo a Milas da sud). Il trac-

circa 450 m. verso sud, andando verso Peçinköy, abbiamo trovato un frammento di ambone, un antico pozzo ed una grande lastra marmorea posta a chiusura del pozzo (sul frammento di ambone, vedi prima).

Sappiamo da IK 34, 621 che il vescovo Basilio "ἐκ θεμελίων ἔκθισε (καὶ) διεκόσμησεν" una chiesa dedicata al Signore Gesù Cristo e S. Stefano[114]. Dalle pagine precedenti, tuttavia, abbiamo rilevato come questa iscrizione si trovava ad un'ora di distanza dalla città. G. Duschamps conferma la versione di Koukoules ricordando che: "près de cette chapelle ruinée, non loin d'un vieil aqueduc byzantin [la direzione è, dunque, verso est e l'acquedotto è quello romano, benché ancora in uso nel VI secolo, come abbiamo avuto modo di constatare grazie ai vari rifacimenti e riassestamenti murari su numerosi pilastri] dont le caducité chancelle, il y a un turbé ou repose un saint musulman"[115]. Se, grazie a questa iscrizione, sia da pensare ad una nuova fondazione relativa a Xena, non siamo in grado di attestarlo con rigore: il sito dell'iscrizione risponde a quelle offerte da Koukoules. In effetti, quanto delineato alla fine dell'800 appare, pur se con qualche ovvia perdita, ancora oggi. Şeyhköy Dedesi è chiamato oggi questo recondito posto, sede ancora di una turbe mussulmana. Il sito è a circa 85° nord, cioè leggermente a nord dell'acquedotto romano[116], e conserva ancora l'impianto della cappella cristiana (poi cam-

---

ciato viario antico si è perso in pianura, mentre appare a tratti quando la strada attuale sale lungo le gole montagnose; i tratti antichi corrono ad una quota superiore rispetto all'attuale. Nei pressi del villaggio di Tuzabat, a ca 7 km da Milas, il tracciato ottomano appare e misura 5,20 m (larghezza presa sugli archi del ponte, foto 34) e 3,50 m per lo sterrato che s'inoltra nella pineta. Il marmo di cui parlano Koukoules (e Chandler) si trova esattamente sulle alture ad est: "(ritornando da Peçin) von dem erwähnten Kaffeehaus aus steigt der Weg Milas-Mugla nach O(sten) am Gebirge hinauf, neben einem tief eingeschnittenen Tal, zunächst über weissen Mergel mit grossen Marmorgeröllen und über tuffigen Kalk des Tertiärs ... (di li a poco su un calcare dolomitico che) über dem ebenfalls südlich fallenden Marmor des Aksivrigebirges lagert" (*ib.* 21). Mylasa era stretta ad ovest dal "marmoreo" Sondra Dağ, e ad est dal grande blocco dell'Aksivri.

[114] Il commentario di Blümel all'iscrizione (IK 34, 621) cita solo S. Stefano, mentre ci sembra molto attinente marcare la dedicazione a Cristo, oltre che a Stefano (indice di una teologia ancora vivente sotto Basilio?). H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, Paris 1922, n° 239 stranamente ritiene che Paolo, compagno di Xena, succeda a Basilio.

[115] *Sur le routes d'Asie*, Paris 1894, 329. G. Doublet et G. Deschamps, BCH 14 (1890) 616, nell'editare l'iscrizione, riportano: "turbeh de Scéik-keuï: ruines d'une église byzantine". Cfr anche A. Camel, EO 2 (1899) 356.

[116] Da Milas si accede seguendo per ca 3 km la strada per Yusufça; un bivio dà accesso verso sud, e proseguendo per 800 m, fra l'ondulato delle colline, si arriva al sacro cimitero. L'acquedotto divide questo sito da Menteş.

biata in moschea; lo spazio interno misurava 9,20 per 8,70 m). I muri insistono su strutture antiche che utilizzavano una grande quantità di materiale classico (marmoreo e calcareo) sparso ovunque e usato anche per le tombe. Sul muro nord della cappella giace un pluteo marmoreo rettangolare, residuo di antico decoro, le cui dimensioni sono: 83 cm di lu., 57 cm di alt. e spessore 22 cm (foto 34). La lastra è incorniciata da una modanatura a triplice risalto, costituita da una larga fascia esterna e da due listelli ben emergenti sul fondo abbassato. La composizione che campisce la specchiatura centrale è costitita da una losanga — analogamente delineata da un doppio listello, i cui vertici toccano la cornice perimetrale — che include un fiore quadrigigliato con bottone centrale. Su entrambi i lati, specularmente, si dispiega un armonioso motivo di origine fitomorfa: un sottile racemo il cui sviluppo curvilineo descrive orbicoli di diversa ampiezza, conclusi da una foglia d'edera coriforme, mentre un elemento gigliato si innesta a centro dei lati brevi della lastra, tra i due girali più piccoli. Il motivo del riquadro mediano in forma di losanga riprende uno degli schemi più diffusi nel repertorio della scultura bizantina d'epoca giustinianea, funzionale all'ornamento di manufatti di svariato genere, quali lastre, fronti di sarcofagi, lacunari, ecc. Cosi l'elemento quadrigigliato, tipo di croce vegetalizzata, figura come uno dei riempitivi di più largo impiego per le campiture dei riquadri geometrici (dalle forme semplici, quali losanghe o rettangoli, a quelle più complesse come i quadrati posti in diagonale o le stelle a otto punte). Meno ordinario è invece l'elegante motivo curvilineo destinato a riempire gli spazi laterali con una leggera trama pseudo-vegetale secondo un principio arabescante. Esso si direbbe il portato di una manifattura locale che integra gli schemi fissi del repertorio sperimentato e diffuso dalla capitale con elementi destinati ad animare la superficie movimentando le rigide griglie geometrizzanti[117]. La piccola turbe, infine, è a ca 10 m a nord ovest della cappella-moschea.

Anche per il vescovo Paolo l'autore porta l'accenno (καὶ νῦν: VE 117, 19, par. 24) sul fatto che l'anziano monaco non viene seppellito presso il complesso episcopale, ma nel suo antico monastero di S. Andrea, ove egli era presbitero ed egumeno (VE 110, 18-21, par. 8). Non si sa dove questo monastero fosse situato, benché si possa ragionevolmente pensare che Paolo abbia seguito il costume già attuato da Efraim, suo predecessore nell'episcopato, seppellito non in città, ma a Λευκὴ κώμη (VE 112, 22-24, par. 12). Anche su Paolo, il testo è scarno d'informazione. Il vescovo viene seppellito nell'εὐκτήριον (VE

[117] Questa descrizione è stata gentilmente curata da A. Acconci.

117,18) di S. Andrea, che era in città; forse in città, ma non è certo, era anche il monastero di S. Andrea. L'uso del termine εὐκτήριον, cappella, applicato a S. Stefano e a S. Andrea, sembra ben appropriato alla piccolezza delle comunità monastiche (tre donne, "pochi fratelli", VE 110,20), mentre la chiesa cattedrale è la ἁγία ἐκκλησία (VE 111, 1). La φροντίσις di Paolo verso le donne risulta realisticamente possibile in un contesto urbano; questa relazione è continuata ancora in seguito, supponendo che i due fondatori abbiano ingrandito le rispettive comunità erigendo monasteri extra urbani vicini fra loro?

Dalle argomentazioni precedentemente addotte, sembra indubitabile che quanto Koukoules indicava come i siti dei monasteri di Paolo e Xena siano da fissarsi in questa zona, sotto le colline che terminano il blocco montagnoso a ridosso della pianura; il mulino ad acqua, il terreno copioso, la distanza dalla città — a parte i frammenti marmorei — rispondono al paesaggio descritto. La tradizione riportata da Koukoules, comunque, attesta i due monasteri e la loro vicinanza, e l'ispezione condotta ha accertato la presenza cristiana a Şeyhköy da una parte, e dall'altra, presso Menteş, i resti menzionati da Koukoules. Nel 1994 trovammo nei pressi di Menteş i resti di un mulino ad acqua, qualche vano ancora in piedi presso il ruscello che scende dalla montagna (foto 36). Nel cortile della scuola elementare del villaggio, infine, abbiamo rinvenuto un considerevole numero di reperti che testifica la presenza di un centro di produzione agricola[118]. Le basi di presse per spremitura, tutte in marmo (grigio o bianco con venature grigie, forse proconnesio), raccolte nel cortile della scuola presentano la medesima tipologia: esse sono circolari, con un bordo esterno a limitare il canaletto di raccolta inciso d'attorno alla piattaforma, ed infine un beccuccio (non sempre conservatosi) sporgente fuori dal rotondo e inteso a convogliare il liquido (vino o olio) nel recipiente o piscina sottostante[119] (foto 37). Infine, si registra anche la

[118] I pezzi vengono dalle vicinanze del villaggio, e non si esclude che qualcuno d'essi sia stato trovato verso sud, presso la strada che conduce a Peçinköy. La dimensione e il numero elevato delle basi di presse richiama un insediamento certamente più grande di un solo monastero. Si ringraziano i maestri della scuola elementare di Menteş per le informazioni e la gentile ospitalità dimostrateci.

[119] Le dimensioni di ciascuna base marmorea sono: 1a) diametro non regolare (ai bordi opposti si hanno 93 e 90 cm), bordo esterno 5 cm, larghezza del canaletto 4 cm, profondità del canaletto 25 mm (misura costante in tutte le piattaforme), beccuccio sporgente di 28 cm; 2a) 98 cm di diam., bordo esterno 5 cm, prof. del canaletto 5,5 cm, senza beccuccio; 3a) diam. 70 cm, bordo 5 cm, prof. del canaletto 5,5 cm, beccuccio 18 cm; 4a) diam. 65 cm, bordo 5 cm, canaletto 4 cm senza beccuccio; 5a) conservatasi a metà (misura del diam ricostruita), diam 70 cm, bordo 4 cm, canaletto 6 cm, senza beccuccio. Sono da aggiungere al deposito nella scuola: 3 basi di colonna

presenza di una meridiana di marmo grigio, il cui uso in tempo cristiano è segnato dalla presenza di una croce incisa: lunghezza 55 cm, lato concavo 48 cm, lato di appoggio 41 cm, raggio 21 cm. La piccola croce è stata incisa, senza molta cura, sulla faccia poligonale bassa, ed è raccolta sotto un'incisione semicircolare (foto 38-39)[120].

A proposito di Λευκὴ κώμη, in tre contratti di vendita si cita questo sito che abbracciava appezzamenti su terreno pianeggiante, ricchi di uliveti, vigneti ed alberi[121]. In uno di questi contratti, inoltre, appare ...]Α πλησίον τῆς συκίνης [...[122] che individua forse un campo di fichi, frutta che fin dall'antichità, come ancora oggi, era un vanto di Mylasa. Il testo di VE 116, 12-13 che legge εἰς τὸν καλούμενον Συκίνιον τόπον è, come il τὸ καλούμενον ἱερόν, distante cronologicamente dalle iscrizioni riferenti i contratti, e potrebbe, si opina, riallacciarsi alla piana a sud della città, ancora oggi puntellata in parte da fichi. Quanto si può probabilmente ritenere è che a sud est della città, a circa un'ora di cammino dal quartiere di Hoca Bedrettin, v'era un'area che dalla seconda metà del V per tutto il VI secolo ospitò un villaggio e nelle vicinanze si situavano degli antichi monasteri. La località di Peçinköy calcava forse parte dell'antica Λευκὴ κώμη? Questo villaggio, infatti, conserva una cisterna ottomana e blocchi antichi sagomati; a nord di esso e non distante s'è rinvenuto il frammento di ambone presso un pozzo, e, superata la strada, si entra nell'area di Menteş ove si sono rinvenuti i materiali marmorei sù citati. I confini attuali sono approssimativamente dati dalla sezione sud est creata dalla statale che da Milas va verso Muğla e dalla provinciale verso Keramos (il villaggio nuovo sotto Peçin Kalesi).

(dello stesso marmo), un capitello ad incastro (romano), 4 rocchi di colonna, uno di granito grigio (alto 148 cm con diam. di 48 cm), un altro di marmo bianco (alto 58 cm con diam. di 50 cm), il terzo, marmo bianco (alto 8 cm con diam. di 30 cm) e il quarto scanalato, marmo bianco con venature grigie (alto 9 cm con diam. 42 cm). Per la tipologia antica delle presse, cfr W. R. Paton and J. L. Myres, "On some Karian and Hellenic Oil-Presses", JHS 18 (1898) 209-217; R. Frankel, "Presses for Oil and Wine in the Southern Levant in the Byzantine Period", DOP 51 (1997) 73-84.

[120] Cfr l'altra meridiana a Mylasa avente un'iscrizione: IK 34, 625.

[121] IK 34, 210-211 e 214; G. Cousin et Ch. Diehl, BCH 12 (1888) nn 8-9, pp. 22-27; Bürchner, RE 12 (1924) 2261 ("südlich von Mylasa", non dicendo da dove tira questa indicazione che a noi, comunque, sembra quella giusta). Se gli appezzamenti sono contigui, vien da pensare che la Τροβαλισσικὴ ὁδός attraversasse questo settore della pianura.

[122] IK 34, 211, l. 13. Ruge, RE 16/1 (1933) 1062 ricorda il testo di VE e ipotizza una identificazione. Nell'onomastica relativa alla città e al suo territorio non abbiamo individuato alcun riferimento.

Infine, qualche breve nota finale. L'epifania della croce circondata da stelle quale segno di riconoscimento divino, ha tutta l'aria di rappresentare una croce gemmata su un campo di cielo azzurro. A parte i riferimenti classici vari, musivi o affrescati, e i riferimenti di Th. Nissen a commento della VE[123], non è fuori luogo citare la cappellina funeraria posta in cima a Karacaören, isoletta accanto alla più grande Gemile, ove il culto di Nicola è accertato[124]. A Mylasa, inaspettatamente, si trovò un'iscrizione che leggeva: + Σταυρὸς τοῦ ἁγίου Νικολάου | τοῦ ἀρχιάστρου[125]. S. Nicola, è da aggiungere inoltre, era rappresentato sotto l'arco della porta di ingresso in una chiesa sull'isola maggiore di Gemile assieme ad un vescovo: ambedue come pendants all' Ἐμμανουήλ[126], indice di teologia possibilmente monofisita. Le coincidenze con Mylasa, agiografiche e teologiche, non sembrano siano puramente casuali. La terminologia tecnica usata dall'autore di VE, infine, mostra una buona conoscenza delle pratiche ecclesiastiche. Già accennato l'uso di φροντίζω di Paolo sul monastero; il verbo χειροτονέω è usato in modo appropriato per le ordinazioni episcopale e diaconale di Paolo e Xena[127]; μάνδρα, quale comunità monastica è peculiare in VE 113, 11 par. 13 (influenza siriaca?); ed infine la nota processionale e liturgica implicita nell'uso di μυρίζω (VE 116, 22, par. 21) che marca non solo una cerimonia[128], ma che accerta un luogo di culto ufficialmente aperto per la deposizione del corpo di una santa fondatrice.

---

[123] Si veda un più attinente esempio agiografico, presso Gerico, in G. Mosco. *Il Prato*, a cura di R. Maisano, Napoli, 1982, n° 6, p. 69 che calca bene il movimento processionale della VE.

[124] K. Asano, Painted tomb on Karacaören Ada, in Sh. Tsuji (ed. by), *The Survey of Early Byzantine Sites in Ölüdeniz Area (Lycia, Turkey). The first preliminary Report*, Memoirs of the Fac. of Letters, Osaka Univ., 35, 1995, 90-92.

[125] F. Halkin, AB 71 (1953) 99: l'iscrizione era su una lastra marmorea, trovata e letta da L. Robert e data al bollandista. Non si crede che *archiastros* sia un "Schreiberfehler für ἀρχιατρός": IK 34, 628.

[126] T. Masuda, "Church II on Gemiler Ada", in *The Survey of Early Byzantine Sites* 66-68; su questi siti, cfr V. Ruggieri, Byz 68 (1998) 131-147.

[127] La proprietà di linguaggio è indice, si pensa, di una consapevolezza relativa alla funzione pubblica (servizio liturgico) della diaconessa all'interno della vita di una chiesa cattedrale. Cfr *Oxford Dict. of Byz* I, 592-3. Risiede anche in questo legame con la vita liturgica urbana la volontà di Paolo, una volta divenuto vescovo, di ordinare Xena diacono della sua chiesa. Di V-VI sec. l'iscrizione recante il nome di una diaconessa nel "Temple-Church" di Afrodisia: Ch. Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity*, Lonfod 1989, n° 114.

[128] Cfr V. Ruggieri, JÖB 43 (1993) 21-35; è da vedere nel nostro caso un'influenza delle province del sud?

Fig. 1: Priene, cattedrale, navata mediana, veduta dell'ambone.

Fig. 2: Kaunos, particolare, piattaforma d'ambone.

Fig. 3: Milas, Museo Archeologico, piattaforma d'ambone da Bargylia.



Keramos, Liman Mahallesi, abitazione privata: piattaforma d'ambone.



Fig. 5: Keramos, Liman Mahallesi, abitazione priv at piattaforma d'ambone, lato inferiore.

Fig. 6: Keramos, Liman Mahallesi, abitazione privata: piattaforma d'ambone, particolare.



Fig. 7: Antalya, Chiesa della Panaghia, cornice, fregio a viticci (particolare).



Fig. 8: Stratonikeia: parapetto d'ambon

Fig. 9: Küthaya, Museo Archeologico, balaustra d'ambone.



Fig. 10: Keramos, deposito, frammento d'ambone (A).

Fig. 11: Keramos, deposito, frammento d'ambone (A), intradosso.

Fig. 12: Keramos, deposito, frammento d'ambone (B).

Fig. 13: Milas, Museo Archeologico, piattaforma d'ambone da Bargylia.

Fig. 14: Peçin Kalesi, Moschea Orhan Bey, blocchi di ambone reimpiegati.

Fig. 15: Peçin Kalesi, Moschea Orhan Bey, frammento A.

Fig. 16: Peçin Kalesi, Moschea Orhan Bey, frammento B.

Fig. 17: Peçin Köyü, reperti marmorei presso un pozzo.

Fig. 18: Peçin Köyü, particolare, blocco scalare.



Fig. 19: Strobilos, area della fortezza, frammento d'ambone.



Fig. 20: Strobilos, area della fortezza, frammento d'ambone, lato decorato.



Fig. 21: Kedreai, chiesa sul tempio di Apollo, ambone, blocco scalare frammentario.



'ig. 22: Kedreai, chiesa sul tempio di Apollo, a particolare della decorazione.



Fig. 23: Kedreai, chiesa sul tempio di Apollo, ambone, particolare della decorazione.



Fig. 24: Myndus, chiesa, area presbiteriale, frammento di ambone.



yndus, chiesa, area presbiteriale, particolare.



Fig. 26: Milas, Museo Archeologico, frammento a viticci.

27: Mileto, Museo Archeologico, blocco d'ambone.





Fig. 28: Priene, cattedrale, particolare dell'ambone.



Fig. 29: Halicarnassus, Museo Archeologico, blocco d'ambone.

Fig. 30: Milas, Museo Archeologico, blocco d'ambone da Bargylia.

Milas, Museo Archeologico, frammento d'ambone proveniente da un villaggio turistico presso Bargylia.

Fig. 32: Milas, Museo Archeologico, frammento d'ambone proveniente da un villaggio turistico presso Bargylia.

Fig. 33: Kuyruklu Asar, cortina muraria di età tarda, ad ovest.

Fig. 34: Tuzabat, tracciato viario antico nei pressi del villaggio.

Fig. 35: Şeyhköy Dedesi, pluteo marmoreo.

Fig. 36: Menteş, resti di mulino ad acqua e strutture murarie presso il villaggio.

Fig. 37: Menteş, elementi marmorei nella scuola del villaggio.

Figg. 38-39: Menteş, la meridiana.

Il testo greco utilizzato per la traduzione di VE è BHG 633 (Th. Nissen, AB 56, 1938, 106-117); per le altre versioni greche della stessa vita, cfr BHG 633a-634m, mentre la versione latina è rinvenibile in *AA. Sanct, Ian.* II, 599 e ss. La memoria liturgica di Xena è ricordata dal *Synax.CP* 419-420, il 24 di Gennaio, giorno della sua festa; il suo ricordo liturgico è trasmesso anche dal *Typikon* della Grande Chiesa[129] (ed. J. Mateos, OCA 165, Roma 1962, I, 202[10-11] ma il 18 di Gennaio secondo *H* e *P*). Di un certo interesse è la presenza della memoria di Xena anche nei *Martyrologes et ménologes orientaux*, PO 10 (1912) 118, 9 e 71, 2; il *Synax. Alexandrinum* (ed. I. Forget, CSCO, *SS. Arabici* ser. III, t. 18, Roma 1921, 440-441) riporta anche la nostra Santa ('Aksani) che, arrivata da Roma, la fa progredire per Cipro (dove incontra Epifanio) e poi verso Alessandria al tempo di Teofilo[130].

(V. Ruggieri)

LIFE OF OUR HOLY MOTHER EUSEBIA, RENAMED XENA

1. All the lives and martyrdoms of the Saints imitate a wondrous brilliancy: even as the stars in heaven are fixed in their places and brighten the circle of all the earth, — the same are seen by the Indians and hide themselves not from the Scythians, shining on the mainland and illumining the sea and guiding those who sail. We know not their names on account of their multitude, but we marvel at their brilliancy on account of their beauty, — so is it also with the relics of each of the Saints: though they be enclosed in tombs, nevertheless does the earth not circumscribe their power. In our times, too, has God manifested a truly great mystery and wonder, and it is right that it should be remembered and committed to writing.

2. There was in the city of the Romans an only daughter of distinguished and illustrious faithful persons. Approaching them, a certain nobleman of the same city asked for their daughter in marriage. The girl's parents were persuaded and accepted the man on account of his exceeding great fame and wealth, and they set a time when the marriage was to take place. But the girl, who had been deemed worthy of a divine longing, desired to be joined to the eternal Bridegroom. She kept this completely hidden from her parents, for she knew that they would in no wise consent even to hear of such a thing in her case, since their only hope for her was that she would inherit their property.

3. Now she had two maidservants of her own, soul-mates who had been raised with her from childhood, and taking them aside she said, "I wish to confide in you concerning a matter: I adjure you by the Lord not to tell anyone of my purpose, but rather to make common cause with me, and you shall

---

[129] Nel *SynaxCP* 400, 54 v'è un'ulteriore menzione il giorno 18 di Gennaio: di contro, il *Typikon*, secondo *Fa* e *Ox* (I, 209) riporta la festa al 24 gennaio.

[130] In questo *Synaxarium* non si trova la menzione cristologica di VE 115 (§ 18).

save your souls and also me, wretch that I am." Said they to her, "We shall do all that you command, mistress, especially, as you have said, for the benefit of our souls, and we should readily die for you rather than betray any of your words." Then taking heart she said, "You know that my parents are about to give me in marriage, and it is not my desire to be married; and the matter seems exceeding grave, for this life is nothing but shadow and smoke and dream. Come then, heed my words and let us choose the holy life; and if it be God's will, follow my counsel and keep my words. Let us consider what we must do. Believe me when I say that even if word gets to my parents and they are moved against me, to deliver me to fire and sword and beasts, they shall not be able to shake my resolve, for Christ is my helper." Hearing this they said, "The Lord's will be done. To us also is this purpose most desirable, and we should choose to die with you rather than reign as empresses without you."

4. Hearing this from them she glorified God, and all three having the same zealous desire took counsel each day how and what they were to do, and besought God to help them. Day after day they gave themselves to the work of the Lord; and she herself and her two handmaidens distributed her wealth to those in need, escaping in all they did the notice of her parents.

5. Now when the time had come for the marriage and everything had been made ready, this courageous woman one day took counsel with her two handmaidens, and they changed their feminine attire for that of men. Then taking with them certain necessities of hers, when everyone was busy about the house and the gate was open, they sealed themselves with the sign of the cross and said, "Be with us, Son of God, and shew us Thy way, in which we shall go. For the sake of Thy holy name we have left this house and everything in it, and we choose to suffer affliction and estrangement from our own in our desire for you, our zeal for you." Having thus prayed with tears the three went off from the house weeping and also rejoicing.

6. As they made their way the servant of God said to them weeping, "From henceforth you are my sisters and mistresses, and I shall serve you for all the days of our lives. But, my mistresses, let us give up everything for God's sake and let us think of nothing on earth: let us leave all earthly matters and let us save only our souls. Let us flee the vain and baneful cares of this life, let us be persuaded by the Lord who says, '*Every one that hath forsaken father, or mother, or house, or lands, for my sake, shall receive an hundredfold, and shall inherit everlasting life* [Mt.19,29].' Yea, my sisters, let us save our souls."

7. As she thus spoke to them they came to the sea and found a ship ready to sail. Embarking in it and meeting with the usual wind they arrived at Alexandria within a few days; and putting out again from thence they came to the island of Cos, for they were fleeing anywhere at all in search of an unknown place, that they might not be found by the parents. And since they could abide there without fear, they again changed their attire, from that of men to that of women; and renting a house in a private place they dwelt in it, beseeching God to send them a man who would be able to provide for them. Said the holy servant of God to her companions, "I beseech you for the

Lord's sake, my sisters, let us beware of telling anyone of our homeland, or of the purpose for which we left, or my name, lest, as is likely, searching by means of the name and the city, my parents should find us. I adjure you by the Lord to keep all this to yourselves as long as I live and to tell no-one of what we have done or are doing; and if anyone, as is likely, should ask you my name, tell him, 'She is called Xena'." When she had said this and the others had agreed to keep everything to themselves, this lamb of God knelt with them and began to weep, saying, "O God, be Thou merciful and compassionate with us who are lowly and destitute strangers, even as Thou hast done with all Thy Saints, and send us a man who is pleasing before Thee, through whom we lowly ones may also be saved."

8. When she had thus prayed, they went out of the house in which they were living and they looked; and lo, from the harbour there came a saintly old man bearing an ascetic aspect, his face like that of an angel. Seeing him the virgin of Christ fell to the man's feet weeping and saying, "Man of God, despise not the stranger in a strange land, turn not away from one who is destitute, reject not my petition though I be a lowly sinner, but imitate the apostle Paul and become our guide and teacher, even as he did for the holy Thecla. Remember the reward that will be given to the just by God, and save me and these my two sisters." Hearing this the saintly servant of God was moved to tears and said to her, "What do you want me to do for you?" Said she, "That you, after God, should become our father and teacher and should lead us where you know we shall be safe, for we are strangers and know not where to go, being ashamed to appear before anyone." Said he to them, "Whence come you, and what is the reason that you are thus alone?" Said the holy virgin of God, "We are strangers, servant of God, and we made an agreement to leave our own city and come to these places. We beseech God each day and night to send us a man, through whom we may also be saved. Behold, then, God has shewn me that your Holiness can help us in our weakness." Said he to them, "Believe me, sisters, I also am a stranger here and have only just come, as you see, from the Holy Places, in order to pray; and I shall be returning to my homeland." Said the servant of God to him, "From which parts does your Holiness come, my lord?" Said he, "I come from the land of Caria, and my city is called Mylasa." The bride of Christ spoke again to him: "I pray your Holiness, which rank is it that you have? I see that you have the appearance of a bishop." Said the servant of God to her, "Forgive me, sister. I am a sinful man unworthy of the monastic habit, but by the mercies of God I am a priest and abbot of a few brethren of the monastery of the glorious apostle Andrew; my name is Paul."

9. Hearing this the servant of Christ thanked God saying, "Glory to Thee, O God, for Thou hast heard my humble prayer and hast sent me Paul, as Thou didst for Thecla, that he might save me and these my two sisters." Then she said to him, "I pray you, servant of God, do not despise us, destitute strangers, but be unto us a father after God." The servant of God spoke again to her, "I have told you, I too am a stranger, and there is nothing I can do for you here. But if you come to my city, I hope that God will be well disposed toward you, and I too shall look after you as I am able." Then with tears they

fell to his feet and said, "Yea, servant of God, take us with you; we shall come whereever you command. Have mercy on us in our plight as strangers and become our guide toward life."

10. Taking them with him the man of God returned to the city of Mylasa. And when they had found a house in a private place near the holy church of God and the so-called Hieron, the virgin of Christ bought it and made in it a chapel of the holy First-Martyr Stephen, and within a short time it became a monastery; and the holy Paul looked after them. No one at all knew during her lifetime either where she was from, or for what reason they had left their land, or what her name was; as for her proper name, she told everyone, "I am called Xena." And since the lord Paul said, "I found them and brought them from Cos," everyone thought that they were from there; whence also her monastery was called Koinon.

11. Not long afterwards the bishop Cyril died in the Lord, and all the city elected the lord Paul in his place, and he was consecrated bishop of the said city. Coming, then, to the monastery of the virgins, the lord Paul persuaded the lady Xena and ordained her deaconess. She, who truly lived the life of the angels in her body, gave herself over to such ascetic vigour, though she had led a most elegant and luxurious way of life, that she forged a new and remarkable path beyond all limits of the monastic life, so that because of her extreme continence even demons, terrified by the severity of her asceticism, withdrew and dared not approach. For she would not eat for two or three days at a time; and sometimes she endured for a week without food. When she did take food, she tasted not of greens, nor beans, nor wine, nor oil, nor any fruit, nor yet anything requiring cooking, save for a bit of bread, and this she moistened with her own tears. She would mix the ashes left in the thurible with the bread and eat it thus; and so she did all her life, fulfilling the word of the Prophet, "*I have eaten ashes like bread, and mingled my drink with weeping* [Ps.101,10]." She contrived to hide her way of life from all the sisterhood, and only her two companions observed, in secret, that which she accomplished, for they strove after her most beauteous way of life. In her wakefulness she reached such an excess of continence that from evening until the hour of prayer, when the sisters gathered in the chapel, she would stand throughout the night with her hands stretched out in prayer, and thus she would be found every day by the sisters. At other times she would pass the whole night from evening until morning on her knees, weeping and praying; and whilst so doing she remained so humble as to think herself beneath everyone. Who could relate her other virtues? What account would suffice for her achievements? What shall we say of her freedom from anger? For no one ever saw her angry. And what of the freedom from vainglory in her way of life? — her appearance free of pretence? — her unadorned face? — her undisturbed heart? What achievement was not hers? Continuous wakefulness, unmeasured love, continence in excess; she was the adornment of all the humble, compassion toward sinners, guide to those who had gone astray. Concerning clothes there is no need to speak, for the garments of this most indifferent one were worse than the tatters of the poorest. All her life was spent in contrition and a continuous spring of tears; and one might sooner

have seen a spring lacking in water in the hot season than her eyes, cast down and forever beholding Christ, lacking in tears.

12. Now when this ever-memorable one was about to leave this life, on the feast of the holy Ephraem, who had been bishop of the said city of Mylasa, the holy Paul, along with nearly all ⟨the inhabitants of the city⟩, was in the White Village [Leuke], where the holy Ephraem is buried. And summoning all the sisters to the chapel of the monastery she began to speak to them: "My ladies and sisters, I know what kindness you have shewn me, and how all of you have helped me in my weakness and sojourn abroad. I now beseech you, stretch out your love upon me your servant and remember me, the sinner and stranger, in your supplications unto the Lord, that my sins may not stand against me, but that through your prayers I may without hinderance be deemed worthy of Christ. For seeing that the end is upon me, I have pain and much sorrow in my soul, since our holy bishop and father, the lord Paul is not here. But take my place and go to him, telling him that the lowly Xena has said, "For the sake of the God of my sojourn abroad, venerable father, remember that you guided me and brought me to this life and pray on my behalf that the Lord may not disgrace me in my expectation."

13. When she had said this they all began to weep and say to her, "O mistress and guide of our souls, will you leave us orphaned and destitute? Who shall lead us toward life? Who shall instruct us humble ones? Who shall pray for us in our sloth? Nay, mistress, do not leave us thus suddenly. Remember that you brought us together in this fold of yours. Take thought for our souls, mistress, and implore God to grant you yet a little time for our humble sake, that He may lead us too toward life." And her two companions began to roll about at her feet weeping bitterly and saying, "Will you leave us, mistress, and go off away from us? What shall we humble ones do? What is to become of us, strangers in a strange land? Woe to us, lowly and destitute strangers that we are! We have been negligent and for this our mistress will abandon us. Remember our affliction, which we have suffered with you. Remember that we have obeyed you in everything. Remember us, and beseech God; and take us with you, that we may not be separated from you."

14. Amidst so much wailing and commotion the lady Xena also began to weep and said, "You know, my sisters, that long ago the apostle Peter said, '*The Lord is not slack concerning His promise, as some men count slackness, but is long-suffering to us-ward, not willing that any should perish, but that all should come to repentance. But the day of the Lord shall come as a thief* [2 Pet. 3,9/10].' Knowing this, then, my sisters, let us not be negligent in this brief time, but let us be watchful: let us light our lamps, let us take oil in our vessels, let us make ourselves ready for our meeting with the Bridegroom. For we know not in which hour the Lord will call us. Behold, the harvest is at hand, and only those labourers who are ready will receive the Lord's approbation [cfr Mt. 25,1/30]." After she had said these things, as they all wailed and rolled about at her feet, she raised her hands toward heaven and prayed with many tears, saying "O God who hast until now protected me in my sojourn abroad, hear me, Thy lowly and sinful servant, and remember all these my sisters and Thy servants, and safeguard and protect them from every wile

of the enemy, to the glory and praise of Thy holy name. I pray Thee, my God, remember also these my two sisters who have come to a strange land with me for the sake of Thy holy name: even as they have not been separated from me in this temporary life, so separate Thou us not from Thy bridal chamber in Thy kingdom."

15. Having thus prayed she asked them all to leave her for a while; and when they had all gone out, she shut herself up alone in the chapel. Only her two companions kept watch outside the doors, and they saw her kneel down and pray. She remained thus for a long time when, suddenly, a light shined in the chapel like a flash of lightning, and a profuse fragrance came forth from the house. Forthwith they went in and found her deceased, on Saturday at the sixth hour.

16. Going out, then, the two sisters wept and called the ⟨other⟩ sisters, saying "Mothers and sisters, come let us lament our common orphanhood, let us bewail the bulwark of our common sisterhood. We are deprived of our saintly mother. Our companion has left us and we are alone: the holy mother Xena has reposed." When all had gone into the chapel and found her deceased, there was exceeding great lamentation and wailing. But God who loves mankind, desiring to shew to all what a treasure had been hidden on earth, manifested a most great sign in the heavens. For after the virgin of God had given up her soul, at mid-day when the sky was clear, there appeared in the heavens a crown of stars with a cross in the middle, and this sign was seen by all.

17. All the citizens and the holy bishop Paul were still in the White Village [Leuke] when this sign was shewn to all in the heavens, and they marvelled and pondered what it should be. But the holy bishop Paul knew in his spirit, and he said to all the throng: "The lady Xena has reposed, and this sign of the crown is hers." And having finished the liturgy he went off forthwith, and all the crowd gathered there for the feast followed him.

18. Having come up into the city with the throng, they found the holy Xena deceased, as he had told them. There assembled, then, an exceeding great throng of men and women in the monastery, and because of the sign that had been shewn in the heavens they cried out and said, "Glory to Thee, Jesus Christ, our God, for Thou hast a throng of holy ones who please Thee in secret. Glory to Thee, O God, who wast made incarnate and wast crucified for us sinners, for Thou hast revealed to all what a treasure Thou hadst hidden in this place. Glory to Thee, for Thou hast deemed even the lowly city of Mylasa worthy of such a great treasure as this woman. Whilst they all wept and praised God, and the cross with the circle appeared to all in the heavens, the Christ-loving people of the city, uplifted by the zeal of their piety, and especially the women thronging about the bishop, cried out with great shouts saying, "Hide not the glory of our city, holy bishop, lest our praise be silenced. Hide not the pearl that God has revealed to us. Display the lamp in public: let all see how great is the Master whose servants we are. Let heathens see the mystery and be put to shame. Let Jews see the sign of the cross and know that He who was crucified for us is God. Let all who hate the cross of Christ see and lament: let them see how the Master of the angels glorifies

His servants even after their death. Let all see Xena, the one unknown, the one thought by men to have been taken captive, let them see the great glory awarded her by God. Let all see the great bounty and grace awarded our humble city."

19. Amidst these and more cries of the throng the holy bishop approached the litter and raised it upon his shoulders along with the priests, and bearing the litter aloft amidst multitudes of lighted tapers and thus praising God they carried the relic and placed it with the litter in the square of the city, in the main street (Mese). And all the throng observed that whilst the bed was being carried in procession, the crown and the cross appearing with it in the heavens followed and appeared above the litter; and again, when they set the litter down, the crown with the cross stood still, appearing above the litter. Countless throngs gathered from the surrounding country on account of the strangeness of the miracle, so that the whole city was filled by the crowd.

20. All kept awake there with the bishop throughout that night of holy Sunday, and many cures and healings were wrought. For whoever had been afflicted with long illness or incurable disease, when he approached and touched the litter, was forthwith delivered from the illness he had suffered. When the night had passed, toward the third hour on holy Sunday, they performed the funeral service over the body of the holy Xena, and with psalmody they brought it to the place called Sykinios, at the entrance to the city towards the South; it was there that the holy Xena had adjured them to bury her body. And the crowd observed that whilst her body was being borne aloft and the bed carried in procession, the circle with the cross appearing in the heavens also moved; and again, when the litter was set down, it stood still above it. Everyone in the crowd who was able drew near in great faith and divided the sheets covering the relic in little pieces, for the healing of all manner of illness.

21. Then the bishop and his worthy clergy anointed the body with holy oil and laid it in a new tomb in the same place, and forthwith the crown appearing with the cross in the heavens was hidden.

22. To the present day in the place where the holy relic of the lady Xena lies many cures are wrought unto those who come with faith. Not long afterwards one of her companions reposed, and shortly thereafter the other followed as well; and they buried them at her feet. And when this last sister was about to die, all the virgins came and adjured her to reveal to them everything about the lady Xena. Seeing that she was at the end of her life, she told them everything in detail: whence the other had come and from what illustrious parents, for what reason and how they had fled their homeland, and how she had concealed her own name for God's sake, no one having known any of these things during the two sisters' lifetime. She related, too, how the other had named herself Xena, for she had been called Eusebia in her homeland.

23. This is the life of Xena, citizen of earth and heaven, angel in the flesh. In God she rejoices, her city she guards; for neither did death destroy her power nor (change of) place diminish her beneficence. She put off her body as a cloak; she destroyed the devil as a serpent; she reckoned this world a

myth; she guarded virginity as a treasure; she put on faith as a crown; she rejected this world for Christ.

24. The holy Paul lived on for a short time after the repose of the holy Xena sheparding in blameless and saintly wise the flock entrusted him by God, progressing yet further in grace, so that through his prayers he also drove out demons and wrought all manner of cures. Then committing his rational flock to God, he too departed to the Lord; and they placed his holy relic in the same city, in the chapel of the holy and glorious apostle Andrew. Now they both rejoice in the Lord. With them may the Lord grant that we also may find mercy on that day when the righteous Judge ⟨shall make⟩ His appearance with all His beloved. To Him be glory and power, together with the Eternal Father and His life-giving Spirit, now and forever and unto the ages of ages. Amen.

(J. M. Featherstone)

Pontificio Istituto Orientale
Roma

V. Ruggieri
A. Acconci
J. M. Featherstone

Michel van Esbroeck, S.J.

Traité acéphale arménien sur les trois premiers Conciles et son attribution probable à Jean Mayravanetsi

Le traité édité ci-dessous pourrait à première vue passer pour une pure compilation. Il a certainement perdu son vrai titre et son auteur. Pour montrer l'importance, la date et nous croyons même l'auteur de ce qui paraîtrait d'abord un chaînon sans importance dans la longue histoire de la littérature antichalcédonienne arménienne, il faut procéder à une série d'analyses que nous distribuons ici en partant du plus sûr pour arriver à exprimer notre conviction finale: nous croyons en effet nous trouver en face du discours par lequel Jean Mayravanetsi a espéré obtenir la succession soit du Catholicos Komitas en 628, soit de Christophore en 630 ou à la rigueur celle d'Ezr vers 640, vu le souvenir du traitement infligé à Yovhannes devenu Mayragometsi par Nersès III sans doute peu de temps après l'accession de Nerses au catholicossat[1].

Le texte ci-dessous est inédit. Protégé par son anonymat, il n'en relève pas moins au plus haut point de l'histoire des Conciles arméniens. Le contenu du texte se laisse aisément diviser en trois parties essentielles: la première est consacrée au *concile de Nicée* (§§ 1-17), et la partie dramatique de l'exposé est mise dans la bouche de Jacques de Nisibe en personne (§§ 9-17), selon un schème qui se rapproche davantage des Actes du deuxième Concile d'Éphèse[2] que des Actes des conciles préservés dans les collections grecques classiques. La seconde partie est consacrée au *premier concile d'Éphèse* (§§ 18-26). Parallèlement à la partie précédente, l'élément dramatique est personnifié dans le discours de Cyrille d'Alexandrie, (§§ 19-26), l'introduction étant limitée a quelques anathématismes de Cyrille d'Alexandrie. Au *concile de Chalcédoine* revient la part du lion (§§ 26-101), soit 74 paragraphes sans qu'une attribution quelconque ne laisse apparaître une personnalité, sinon que le § 102 fournit sous un titre supplé-

[1] Le châtiment réservé à Jean Mayravanetsi est attribué par divers auteurs à Ezr, par d'autres à Nersès III: cf. G. Garitte, *La Narratio de Rebus Armeniae*, Louvain 1952, p. 278-300 et p. 337.

[2] Qu'on relise les «Actes» publiés par J. Flemming, *Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449*, Berlin 1917. Le ton des séances relève davantage d'un meeting révolutionnaire que d'une assemblée délibérante.

mentaire *un épilogue sur le sort de Timothée Élure,* jusqu'à sa mort en 477, deux ans après son retour à Alexandrie à la faveur de l'usurpateur Basilisque, lequel en 475 évinça l'empereur Zénon pendant deux ans. Implicitement, Timothée Élure devrait donc être responsable de l'élément dramatique au moins de la troisième partie. C'est aussi ce qui se laisse démontrer par d'autres considérations comme on le verra ci-dessous.

Le long exposé sur le concile de Chalcédoine (§§ 26-101) a une structure propre qui transparaît clairement par une série de renvois à l'intérieur du texte. Le § 26 annonce explicitement une histoire développée au § 91, où l'auteur rappelle à la première personne l'annonce qu'il en avait faite au § 26. Le dernier § 101 rappelle derechef l'unité de l'ensemble de l'argumentation, dans un fervent appel aux auditeurs, invités à garder haute la bannière de la légitimité théologique arménienne face aux Grecs et aux Romains fourvoyés.

En dépit de cet encadrement incontestable, le plan du discours sur Chalcédoine offre des difficultés propres aussi bien de manière interne que par un parallèle externe: d'une part beaucoup de thèmes interviennent deux fois dans le discours, et en second lieu, un autre texte, l'*Explication du quatrième Concile des Dyophysites, de Movses évêque orthodoxe des Géorgiens*[3], se retrouve presque en entier dans le texte anonyme. D'après le contexte du *Livre des Lettres* arménien où il est inséré, il s'agit d'un document figurant comme troisième pièce de l'échange épistolaire entre Verthanès Khertogh et Movses de Tsourtav, soit vers 607. L'explication du quatrième Concile est adressée aux frères Raphaël et Nathanaël, dans les dix lignes finales qui terminent le Traité et qui ne sont pas reprises dans le Traité anonyme. Le texte est implicitement attribué à Moïse de Tsourtav, aux confins de la Géorgie et de l'Arménie, et nous désignerons ici son texte par le sigle MovTs. Cette explication condense d'abord librement en une seule page les §§ 26 à 36 du texte anonyme, auquel nous donnons ici le sigle YovMayr, Yovhannes Mayravanetsi, dont la pertinence est encore à démontrer. Les six premières lignes sont tout à fait parallèles des deux côtés, puis les §§ 37 à 39 et 41 à 49 se retrouvent à longueur égale des deux côtés de manière parfois très littéralement parallèle, mais le plus souvent avec un très grand nombre de variantes dans la structure grammaticale et dans le vocabulaire. Le § 40 est propre à YovMayr, tandis qu'une dizaine de lignes contenant des attestations scripturaires sur la non fréquentation des hérétiques, à la fin du § 49 reviennent ici seulement à MovTs, puis le parallèle reprend des §§ 50

---

[3] Y. Izmireanc', *Girk' T'lt'oc'*, Tiflis 1901, p. 119-127.

à 55, et à la fin aux §§ 61-62, suivis des dix lignes conclusives propres à MovTs. Il en résulte que l'*Explication du quatrième Concile* se trouve quasi complètement incluse dans le texte généralement plus long de notre Traité sur le concile de Chalcédoine. Les paragraphes qu'on ne trouve que dans YovMayr relèvent en général de l'inclusion du deuxième concile d'Éphèse dans l'argumentation aux §§ 30-37 et 63-86, de l'utilisation du Girk' Eakats ou Livre des Étants aux §§ 56-60, d'un recours beaucoup plus développé à l'historiographie nationale arménienne, et dans une extraordinaire réflexion théologique sur les privilèges du plus faible et du puîné, — ici de l'Église arménienne face à Byzance — qui répète la plupart des thèmes déjà touchés auparavant et aboutit dans une emphase rhétorique d'un fervent nationalisme à une exhortation véhémente à l'adresse d'une grande assemblée d'évêques arméniens (§§ 87-101). La partie commune aux deux textes ne contient donc pas moins de 30 paragraphes sur 74, soit un peu près la moitié de la troisième partie sur le concile de Chalcédoine dans YovMayr. C'est assez dire qu'on ne peut échapper à la triple question: l'*Explication* de MovTs dépend-elle de notre traité, notre traité dépend-il de l'*Explication*, ou enfin dépendent-ils tous deux d'une traduction arménienne d'un Traité perdu auquel ils ont eu recours? Car les parallèles, en dépit de nombreuses divergences, touchent souvent la rédaction en arménien. A la seule vue du § 53, on peut conclure qu'un troisième texte a été utilisé des deux côtés. Ce paragraphe contient un florilège scripturaire, où, de chaque côté, des citations manquent. L'anacoluthe est claire dans MovTs, elle l'est moins dans YovMayr. Tout invite à croire qu'un texte plus long a servi aux deux rédactions. Quel était ce Traité? Telle est la question que nous nous posons en priorité, au moment d'observer de plus près la structure, les quelques passages divergents et les destinataires de chacun des deux témoins.

Nous commençons une description des différences par ce qui n'est présent que dans MovTs. Dans le résumé initial, MovTs fait un court exposé sur le rôle d'Eutychès qui est anathématisé dans le cadre du concile des 630 et à l'initiative de Dioscore, sans nommer Éphèse et après la mention des 636 de Chalcédoine. Puis le deuxième § (p. 119-120) va de la nomination de Théodoret à la tête du Concile de Chalcédoine jusqu'à l'exil et la mort de Dioscore. L'assemblée voulut rappeler Nestorius de son exil, dont la position géographique n'est pas spécifiée. Léon et Marcien sont formellement assimilés aux Nestoriens. On notera à la troisième ligne Cyrille *évêque* d'Alexandrie, ce qui est sûrement plus ancien que le passage parallèle «*patriarche* d'Alexandrie». A partir du chapitre 37, les deux textes sont étroite-

ment jumelés. Il s'agit de la tentative avortée de Théodoret auprès de Syméon Stylite avec le mandat de Marcien, et de la répression exercée par le même empereur. Au § 39, Juvénal réprouve les opposants à Jérusalem, et à Alexandrie Proterius est installé. Le § 40 qui raconte la mort de Protérius est omis. Le § 41 est adressé à «votre amabilité» au singulier, là où YovMayr s'adresse aux «enfants de la sainte Église». Les §§ 41-44 analysent la position de Nestorius, et y ajoutent un petit florilège de dix citations scripturaires. Le § 45 contient un anathématisme développé contre les tenants de Nestorius. Le § 46 contient une confirmation par saint Grégoire, spécifié comme Grégoire l'Illuminateur dans YovMayr. La fin du § 46 et les §§ 47-48 touchent le Trishagion. Le § 49 fait allusion aux nombreux écrits désapprouvant le concile de Chalcédoine. Les dix dernières lignes ne se trouvent que dans MovTs et alignent trois citations, J 10-11, Rom 16,17 et Heb 13,8 à l'appui du rejet complet des relations avec les Chalcédoniens. Ces citations sont remplacées dans YovMayr par un rappel du rôle sinistre de Pulchérie, fille d'Eudoxie qui a exilé Jean Chrysostome. Avec le § 50 commence une application aux canons des fêtes et des usages sacramentaires arméniens. Le § 50 touche la fête de la Nativité le même jour que l'Épiphanie, et le § 51 le Carême avec l'Aradžawor qui le précède. Le § 52 commence par une apostrophe à un auditoire sensiblement différent dans chaque rédaction. MovTs écrit au début «Maintenant, ne vous laissez pas duper par le nom célèbre et bien en vue de la ville sainte, ni ne vous laissez circonvenir par les trônes des saints apôtres octroyés par la libéralité divine», et continue alors comme YovMayr sur le rôle perverti de ceux qui étaient assis sur l'autorité de Moïse. Au contraire YovMayr écrit «Et maintenant, ô pères et assemblée de Dieu, je vous recommande comme précepte de ne pas vous laisser abuser par le nom célèbre et bien en vue de la grande ville de Constantinople, et que vous ne vous laissiez pas duper par les cadeaux donnés par Dieu, qui leur ont été gratifiés par les saints apôtres». MovTs se montre ici clairement dirigé vers Jérusalem, alors que YovMayr se porte essentiellement sur Constantinople. A nouveau au § 52, l'adresse de MovTs est simplement «mes frères bien-aimés» alors que YovMayr déclare «Et vous, ô pères et frères bien-aimés». Le rejet de la célébration irrégulière de l'Eucharistie suit cette adresse des deux côtés. Les §§ 54 et 55 prolongent encore le même thème de part et d'autre. Puis les §§ 56 à 60 interviennent seulement dans YovMayr et sont directement inspirés par le Girk' Eakac' ou Livre des Étants. Il ne reste alors plus que deux §§ 61 et 62 où les deux traités vont de pair. Le § 61 résume encore une fois l'erreur des partisans de Chalcédoine, en s'adressant dans MovTs

«Toi qui es jaloux du divin!», mais dans YovMayr «vous, pères et frères aimant la sainteté!», avant de manier la menace du jugement final. Le dernier § commun aux deux textes a une importance particulière. Le § 62 énumère en effet une série de sources sur lesquelles s'appuie le traité lui-même. Cette conclusion est particulièrement en place pour terminer le traité, comme le fait MovTs peu après. Mais MovTs amorce aussitôt par un développement sur l'élection du petit nombre par Dieu, qui se termine assez abruptement avec l'exemple de Noé. Cette tirade est dans YovMayr l'amorce d'une très longue argumentation sur les privilèges du puîné, ici de l'Arménie après Byzance. Les sources évoquées aux paragraphes 62 ne sont pas tout à fait les mêmes: MovTs énumère l'Henotikon de Zénon, le Type d'Anastase, le livre de Timothée Élure, la lettre de Jean l'archevêque, que tout porte à identifier avec la lettre de Jean Nikeotès en 505[4], et la Lettre de Pierre d'Antioche; YovMayr mentionne seulement le Type d'Anastase et le livre de Timothée d'Alexandrie, soit Timothée Élure, dont il souligne l'existence d'un grand nombre d'exemplaires. Mais il ne mentionne pas ici l'Hénotique de Zénon, qui est au contraire l'objet premier du § 102 en annexe, où par un anachronisme d'une dizaine d'années, il se présente comme le garant du retour de Timothée Élure à son siège de 475 à 477. La lettre de Pierre d'Antioche se laisse assez bien repérer par une série de thèmes dont on sait par ailleurs qu'ils proviennent de Pierre le Foulon, et qui apparaissent aux §§ 46 à 48: récitation du Credo le dimanche, et chant du Trishagion avec l'addition[5].

Tels se présentent les passages parallèles des deux textes. On voit immédiatement que leurs destinataires et leurs objectifs sont différents: d'un côté il s'agit de défendre la légitimité théologique arménienne vis-à-vis de l'autorité de Jérusalem, et de l'autre vis-à-vis de Constantinople. La formulation est généralement plus ancienne dans MovTs, qui cite seul deux des documents qui sûrement servent de source au document. Mais leur commune dépendance d'un traité de Timothée Élure ne fait guère de doute. La question est de savoir où finissait ce document. Il nous semble que l'amorce sur la position de Phalek et Noé et de tous les cadets de la promesse divine se termine avec la position des Chalcédoniens au § 68. Par ailleurs, les six premières lignes du § 26 dans les deux documents montrent à l'évidence

[4] M. van Esbroeck, "Le manifeste de Jean III le Nicéote en 505 dans le Livre des Lettres arménien", REArm 24 (1993) 27-46.

[5] G. C. Hansen, *Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte*, Berlin 1971, p. 109.

le point de départ commun. Qu'en est-il alors des §§ 27 à 36? Ils sont extrêmement résumés dans MovTs.

Voici maintenant les traits qui caractérisent YovMayr et l'éloignent de MovTs. Dès la deuxième moitié du § 26, il y a l'annonce de l'empoisonnement de Théodose II par Pulchérie, dont il dit explicitement qu'il traitera le sujet plus tard, ce qu'il raconte en effet aux §§ 91-93, non sans rappeler l'évocation du § 26. Un seul auteur se révèle donc dans l'ensemble de la section relative au Concile de Chalcédoine. Le récit développé des §§ 27-36 contient beaucoup de détails absents du résumé de MovTs. Le Concile de Chalcédoine est placé en 473 après Jésus-Christ: la date donné en chiffres a pu subir des déformations dues à l'onciale. La date de 2475 dans l'ère d'Abraham amènerait à placer Chalcédoine en 457[6], ce qui maintiendrait une certaine cohérence avec l'histoire de la mort de Marcien, puni par le pieux Lukianos au § 90, lequel avait annoncé aussitôt la mort tragique du renégat. Les 35 ans depuis Ephèse peuvent difficilement se ramener à 20 comme on l'attendrait normalement. On peut croire que la ressemblance entre les lettres pour 20 et 30 sont à l'origine de la confusion, et on aurait alors une approximation de 25 ans, soit un parallèle également plus proche du décès de Marcien en 457. Mais si on prenait le deuxième concile d'Éphèse pour point de départ, on aboutirait à 484, soit l'époque de l'Hénotikon. Nous ne pensons pas qu'il faille exclure ce point de vue à cause du § 102, où l'Henotikon prend un relief antichalcédonien qu'il n'a jamais eu à l'origine. Ce n'est en effet qu'en 512 qu'on a pu utiliser ouvertement l'Henotikon dans un sens antichalcédonien. C'est un des paradoxes du § 102 de se référer à l'Hénotikon de Zénon pour expliquer le retour de Timothée Élure, qui s'est produit avant l'Hénotikon, à la faveur de l'usurpateur Basilisque. L'auteur confond sans doute l'accession de Zénon en 471 avec son retour en 477, dans une période où Acace de Constantinople et Pierre d'Alexandrie ont négocié l'Hénotique. En aucun cas on ne saurait attribuer de tels écarts par le recours à l'écrit sous-jacent aux deux textes.

Il en va de même pour l'identification au § 28 du lieu d'où Nestorius est invité par Marcien à se rendre à Chalcédoine. Le Khuzistan joue pleinement ce rôle dans la lettre de Nerses II en 555, où une raison fortuite, les célébrations au sanctuaire de Manadjir à Dwin, démontre l'utilité de cette trouvaille[7]. Le § 29, donnant le nombre et les

[6] V. Grumel, *La Chronologie*, Paris 1958, p. 222.

[7] Cet aspect de la lettre de Nerses II a été puissamment souligné par N. Garsoïan, *L'Église arménienne et le grand Schisme d'Occident*, Lovanii 1999, p. 135-241.

principaux protagonistes du Concile, possède un trait arménien avec la lettre envoyé à Joseph, ici nommé patriarche des Arméniens, ainsi qu'à Léonce et Sahak. Là nous trouvons l'autre amplification de YovMayr, à savoir le recours presque massif à des données nationalistes arméniennes qui ne sauraient avoir figuré dans le texte de base des deux rédactions. Le § 30 contient une allusion aux quatorze chapitres du tome de Léon: cette division en 14 points est celle du Traité de Timothée Élure dans la traduction arménienne hellénistique qu'on peut faire remonter à la fin du Ve siècle[8]. Le § 31 fait allusion a une formule intermédiaire obtenue par Juvénal grâce au diacre Asclépiade. Ce diacre est attesté dans la IIème session du Concile de Chalcédoine[9], et Liberatus de Carthage rapporte qu'Asclépiade fut chargé par Anatole de Constantinople d'informer les pères conciliaires sur les événements d'Égypte[10]. Le personnage est donc parfaitement historique, même si le rôle qu'on lui attribue entre Marcien et Juvénal ne peut pas être davantage attesté. Les §§ 32 à 34 stigmatisent le Tome de Léon dans les détails. Les §§ 35 et 36 accentuent la contradiction et l'hypocrisie de Chalcédoine, qui se donne l'air d'être orthodoxe en condamnant Nestorius. Les dernières lignes énumèrent les exilés, et là où MovTs se contente de Dioscore, YovMayr ajoute au prix d'une nouvelle pirouette chronologique Pierre d'Antioche, Timothée et Anatole son frère. Pierre le Foulon a été déposé deux fois pour d'autres raisons, une fois vers 468 encore sous l'empereur Léon à cause de sa nomination illégitime, ensuite en 477 à cause de sa nomination par Basilisque. Mais le but du narrateur est d'associer indissolublement à Chalcédoine le problème du Trishagion augmenté, et de faire échapper cette problématique à la campagne de détraction qui ruina l'autorité de Pierre le Foulon dans l'opinion publique des théologiens au début du VIe siècle. Ainsi figure-t-il anticipativement au Concile de Chalcédoine. Le § 37, où recommence le parallèle avec MovTs, débute d'ailleurs par une donnée chronologique très significative. Les troubles suscités par Marcien et Léon de Rome, dit le narrateur, durèrent près de 23 ans, soit de 451 à 474. En 474 les troubles provoqués par le Trishagion de Pierre le Foulon à Antioche atteignaient leur paroxysme, et Pierre lui-même revenait à Antioche en 475 avec le soutien de Basilisque. Cette note chronologique s'accorde

---

[8] K. Ter-Mekerttschian & E. Ter-Minassiantz, *Timotheus Äluros des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre*, Leipzig 1908, quatorze points de la lettre de Léon développés de la p. 53 à la p. 136.

[9] E. Schwartz, ACO, II, 1, 2, p.17 et 22.

[10] E. Schwartz, ACO, II, 5, p.124, 17-30.

parfaitement avec le § 102 sur la restauration du monophysisme orthodoxe, qui ne représente pas du tout l'Hénotique de 482 à Constantinople, ni celui de 484 à Antioche. Ces indices militent pour l'existence d'une rédaction ancienne réutilisée par YovMayr.

A partir du § 37, le parallèle avec MovTs est soutenu, et il n'est ici utile que de souligner en quoi YovMayr diffère. Le § 40 lui est propre, et raconte l'accident survenu à Proterios, lequel aurait heurté le montant de son lit. Le § 41 entend explicitement revenir au thème de Chalcédoine. Les §§ 41-45 sont sensiblement parallèles, et redéveloppent la perversité intrinsèque du Nestorianisme, la concluant par un long anathématisme. On y notera la citation de Act 2,31, haut lieu scripturaire de l'aphtartodocétisme. Les §§ 46-49 traitent du Credo et du Trishagion. A l'énumération des livres, YovMayr ajoute ici une note contre Eudoxie, responsable d'avoir communiqué sa perfidie à Pulchérie, sœur de Théodose. Cette note non intégrée par MovTs correspond au § 1 et 91-93. Viennent ensuite les questions des divergences liturgiques, le calendrier festal avec la Nativité et le Carême propre aux Arméniens (§§ 50-51), et enfin les §§ 52-55 sur le sacrifice eucharistique. Ici s'insère la longue référence au Livre des Étants aux §§ 56-60. Enfin la menace finale de l'Écriture et la mention des livres débouche directement au § 62 dans la réflexion sur les privilèges du petit nombre.

Il reste alors les §§ 63-101 qui continuent et amplifient la réflexion sur l'élection du puîné. Les Chalcédoniens ici pris à partie sont essentiellement les Grecs vis-à-vis des Arméniens. Les §§ 63-68 appliquent l'élection du puîné jusqu'aux Arméniens vis-à vis des Grecs. Les §§ 69-71 replacent l'Arménie dans le cadre de sa conversion d'après les sources traditionnelles arméniennes. Les §§ 72-76 contestent toute hégémonie basée sur le privilège acquis de l'argent et du pouvoir. Les §§ 77 à 84 constituent pratiquement une reprise de tout ce qui avait déjà été dit précédemment, accusant Marcien de s'être forgé une majorité forcée. Le § 86 reprend explicitement l'histoire de Nestorius et de sa mort, déjà traitée au § 28. Les §§ 87 à 90 racontent comment l'ascète Lukianos condamna et provoqua le châtiment divin contre Marcien. Le personnage correspond visiblement à un ascète anonyme dans les Plérophories de Jean Rufus. Les §§ 91 à 93 racontent ce qui était promis dès le § 1 au sujet du meurtre de Théodose par Pulchérie. Le § 94 amorce une dernière réfutation contre ceux qui assimileraient Chalcédoine à la condamnation d'Eutychès. C'est ici l'occasion de redéfinir une dernière fois la perversité intrinsèque de Chalcédoine, qui aboutit à des usages liturgiques aberrants au § 98, où sont évoqués les éléments du jeûne selon Léon de Rome, usages dus au

déplacement du Carême arménien cinq jours plus tôt. Enfin les §§ 99-101 exaltent la fidélité des arméniens, où on remarquera qu'une proposition arienne est anathématisée par l'Église apostolique catholique du haut de la Sainte Sion.

Dans cette énorme fresque antichalcédonienne, il est difficile de jauger exactement ce qui revient au traité utilisé à la fois par les MovTs et YovMayr. Les deux témoins sont sûrement en dépendance du concile de 555, où la plupart des dispositions liturgiques ont pris leur départ. Mais alors que MovTs s'adresse aux Hiérosolymitains, en leur conseillant de ne pas se laisser impressionner par le prestige de Jérusalem, YovMayr s'adresse à l'arrogance des Grecs au nom de la légitimité hiérosolymitaine, en employant de surcroît un grand nombre d'éléments historiques arméniens absent de MovTs. On est donc conduit à se rappeler que l'interdiction de se rendre à Jérusalem, dont parle la Narratio de Rebus Armeniae dès le catholicossat de Nerses II est le contexte de MovTs, soit sous le règne de Justinien et de l'apostolicité qu'il y déploie[11]. Le contexte de YovMayr est sûrement plus tardif, à une époque où le prestige orthodoxe chalcédonien de Jérusalem a eu à souffrir, soit après 614, et probablement plus tard encore, au moment où Ezr a conclu une entente sur Chalcédoine avec Héraclius en 631. La date du traité entier, avec les deux premiers conciles qui y sont adjoints, serait plutôt à mettre juste avant que Nerses III ne fasse mettre sur le front de Jean Mayravanetsi la silhouette du chat, et ne change le nom de sa retraite en Mayragometsi. Cette allusion directe à Timothée Élure nous laisse entendre que YovMayr a dû remettre en circulation des éléments du Traité contre Chalcédoine qui avaient perdu de leur mordant auparavant.

Ceci nous incline à penser qu'une histoire comme celle de Pulchérie empoisonnant Théodose, directement inspirée d'un pamphlet d'abord dirigé contre Eudoxie, la femme de Théodose II, n'a pas été inventée de toute pièce par YovMayr deux siècles après son succès[12]. Aussi, il nous paraît plus probable que le pont entre le § 1 et les §§ 91-93 se trouvait déjà dans un modèle que YovMayr a retrouvé. L'outrance de l'épisode a été repoussée par le Traité beaucoup moins polémique de MovTs, d'ailleurs davantage centré sur le concile de Chalcédoine que sur les circonstances qui l'entourent.

---

[11] G. Garitte, *Narratio* (cité note 1), p. 171. M. van Esbroeck, "Primauté, patriarcats, Catholicossats, Autocéphalies en Orient", dans M. Maccarrone, *Il Primato del Vescovo di Roma nel primo Millenio. Ricerche et Testimonianze*, Vatican 1991, p. 511-513.

[12] Sur l'aspect byzantin de l'anecdote, voir l'analyse de R. Scharf, "Die „Apfel-Affäre" oder gab es einen Kaiser Arcadius II?", BZ 83 (1990) 435-450.

Les §§ 56-60, repris au Livre des Étants, constituent sûrement le point le plus important pour comprendre d'où provient l'ensemble du Traité sur les trois conciles. Le Livre des Étants pose lui-même des problèmes considérables. Son texte n'a jamais été publié en entier[13]. Le texte le plus complet n'est pas le plus fréquent: il en existe divers résumés de la discussion, et le ms. Matenadaran 7085 en possède lui-même un exemplaire mutilé, qui entoure dans une écriture du XVIIe siècle le corps du texte écrit au XIIIe siècle[14]. Il y a plus, les deux mss Mat. 6617 et 7085 joignent au Traité des trois conciles une liste de 35 conciles, qui se terminent avec Jean d'Odzun en 715[15]. Cette liste existe en outre dans une rédaction assez différente mais nettement parente, et sous le nom fictif d'Abraham, dans un manuscrit de Nicosie jadis publié par N. Akinian, où certains passages ne sont plus lisibles[16]. L'étude de ces deux rédactions montre que la seconde a incorporé des éléments du Traité sur les trois conciles dans sa description générale. Il s'ensuit que la rédaction du Traité des trois conciles est antérieure à la liste, laquelle se termine avec Jean d'Odzun. Ainsi rien qu'à partir de la disposition des manuscrits, on peut déjà évaluer l'ancienneté du triple traité YovMayr.

Par ailleurs dès 733, il existe un texte qui a subi l'influence de notre Traité. Il est contenu dans la lettre envoyée par le bienheureux Maštotz (897-898) au Catholicos Georges (877-897)[17]. Cette lettre décrit une lettre du Catholicos Salomon (791-792) s'adressant à Salomon de Makhenots (circa 680-750), lequel écrivait entre 733 et 736: «(1) Sous le règne du funeste Marcien, celui-ci, instigué par sa femme, Pulchérie la prostituée, dissident de l'église même nestorienne, déchira et annula aussitôt le précepte de la foi du concile orthodoxe: c'est la réunion de Chalcédoine comme tout le monde le sait. Après quoi, convaincus par lui, ils ont souvent mené bataille dans notre pays pour le conformer au leur, avec de longues lettres et de fréquents colloques publics face à face. Une fois ils ont appelé les gens chez eux à Constantinople [572] et une deuxième fois il se sont

[13] Nous avons déjà collationné huit manuscrits du texte complet et décrit son contenu dans "Les métamorphoses du Girk' Ēakac'", REArm 26 (1996-1997) 235-248.

[14] O. Eganyan, A. Zeyt'unyan et Ph. Eganyan, *C'uc'ak Dzeṙagrac' Maštoc'i anvan Matenadarani*, 2 (Yerevan 1970), col. 457. Seul le milieu du manuscrit contenant notre texte est ancien.

[15] Cf. "Zwei armenischen Listen von Konzilien bis zum J. 726", dans *Annuarium Historiae Concilorum* 32 (2000) 264-302.

[16] N. Akinian, "Abraham Vardapeti Patmout'iwn Žołovoc'", *Handes Amsoreay* 76 (1962), col. 161-173 et 325-338.

[17] M. van Esbroeck, "Primauté, patriarcats..." (cité note 11), p. 504-506.

réunis à Théodosiopolis [633]. Ils viennent avec l'intention de nous gagner comme des coupables. Mais (les nôtres) apportèrent des réponses courageuses, comme nous le savons par les lettres qui se trouvent dans le livre de la foi, répandu dans le pays, et par les réponses même de nos maîtres. Et certes par l'ordre des empereurs, les experts en la matière se livrèrent à l'épée de la langue des Grecs et vainquirent par l'abondance de leurs discours, et ensuite grâce à Dieu ils écoutèrent leurs réponses, car les églises d'Arménie se renouvelèrent avec zèle dans l'édification d'une lutte féconde; et toutes sortes de compétences, d'artistes et d'écrivains se levèrent dans ce pays; et les interprètes minutieux et bilingues de la langue grecque furent nombreux. (2) Mais chez nous grandit le mauvais et pernicieux Jean Mayragometsi (circa 590-684), se croyant par lui-même être plus que les autres selon les idées erronées de Sabelliens. Ensuite il écrivit des ouvrages sur ce qu'il savait de nous comme venant de nous, que les Arméniens eurent toujours le dessous dans l'arène des Grecs. Le seigneur Salomon dans sa retraite avait démontré quelle était la cause de cette infériorité, et le très spirituel père des pères (Salomon de Makhenots) avait aussitôt répondu, et ce qu'il avait composé par écrit, il nous l'a montré. Il disait: Les Arméniens n'ont pas eu le dessous en matière de foi, comme le colporte ce Jean Mayragometsi, car leurs méthodes, leurs opinions et leurs positions furent nombreuses en réponse aux propriétés des natures et au «Crucifixus es». Mais les nôtres eurent le dessous en ceci qu'ils nous dirent que Dieu avait disposé son Église sainte par les saints apôtres sur le modèle des neuf cohortes célestes...» La discussion sur la hiérarchie ecclésiastique ne nous concerne pas ici.

Dans la première partie (1) de l'argumentation de Salomon, il est hors de doute que l'ascète se fonde sur le Livre des Étants. Celui-ci inclut une joute philosophique munies de plusieurs centaines de questions sur les propriétés des concepts centraux de la christologie de Chalcédoine, et à la fin l'empereur Marcien concède aux Arméniens la victoire, au point de laisser la définition de Chalcédoine ouverte pour les Arméniens. La deuxième partie (2) de l'exposé de Salomon concerne essentiellement Jean Mayragometsi. Au moment de parler du sabellianisme de Yovhannes Mayragometsi[18], c'est Maštocʻ ou le Catholicos Salomon qui prend la parole en disant que selon Yovhannes les Arméniens eurent toujours le dessous. Ceci correspond au refus de Jean Mayragometsi de se rendre au concile de 633,

[18] On trouve la même accusation de Sabellianisme dans la lettre de Photius, cf. G. Garitte, *Narratio* (cité note 1), p. 284.

par crainte d'avoir le dessous. Le catholicos Ezr aurait alors changé son nom de Mayravanetsi (= du monastère de la Forêt) en Mayragometsi (= de l'étable de la Forêt). La réponse de Salomon de Makhenotz est très curieuse: manifestement sous l'influence du Girk' Eakac', il refuse d'admettre que les Arméniens eurent le dessous en matière dogmatique, et attribue cette opinion à l'incompétence de Mayragometsi. A cette époque, Jean d'Odzun dès 715 s'était écarté des thèses trop aphthartodocètes de Mayragometsi afin de refaire l'union avec les Syriens dans l'opposition officielle à Chalcédoine. C'est de cela que témoignent les listes des Conciles mentionnées ci-dessus[19]. Le réflexe de Salomon de Makhenots est dès lors compréhensible: il répond à Salomon le Catholicos en lui concédant facilement sa conception de Mayragometsi comme sabellien pusillanime, avant d'aborder l'objet propre de la discussion de la lettre, sur la Hiérarchie Ecclésiastique. Mais il ne sait plus qui a écrit le Girk' Eakac'.

Au terme de cette petite enquête il apparaît certain que le Girk' Eakac' est antérieur à 736. Autre chose est de reconnaître si son utilisation dans l'histoire du Concile de Chalcédoine, comme épisode supplémentaire à l'histoire du quatrième concile dans le document de Moïse de Tsourtav, date seulement des années 700. On peut à coup sûr estimer que les nombreuses répétitions des parties propres à YovMayr par rapport à MovTs sont de la même époque que l'adjonction aux deux premiers conciles du traité YovMayr lui-même.

On se trouve en face d'une réutilisation d'un texte original MovTs, dont la pointe était dirigée contre Jérusalem, et les destinataires des personnes privées, à une époque où les monophysites n'y avaient évidemment plus gain de cause. Ce texte est augmenté dans une mesure difficile à préciser, car parfois il n'est pas exclu que le texte de MovTs ait contenu certaines affirmations présentes seulement dans YovMayr. La finale solennelle de YovMayr suppose un auditoire vaste avec les représentants de toutes les autorités ecclésiastiques, sauf le catholicos, que nous présumons précisément à élire. Il utilise spécialement le récit criminel de la pomme, dont l'archétype byzantin était dirigé contre Eudocie, la femme de Théodose II, mais qui est ici retourné contre Pulchérie[20]. C'est ici qu'il nous paraît tout à fait improbable que ce réemploi polémique d'une propagande byzantine du début du Ve siècle réapparaisse en contexte arménien au VIe ou au VIIe

---

[19] Nous avions déjà observé ce rôle des Listes dans "Die sogenannte Konziliengeschichte des Johannes von Odzun (717-728)", *Annuarium Historiae Conciliorum* 26 (1994) 31-60.

[20] Cf. ci-dessus note 12.

siècle arménien s'il n'y a pas sous-jacent le réemploi d'une source byzantine, à savoir l'histoire du Concile de Chalcédoine par Timothée Élure, qui pouvait parfaitement recourir à l'histoire de la pomme en en dirigeant la pointe contre Pulchérie[21]. Cette histoire scandaleuse n'a pas été utilisée dans le Traité de MovTs. Nous pensons que YovMayr a parfaitement pu avoir accès à cette source indépendamment de MovTs. La raison pour laquelle nous inclinons dans ce sens est double: la manière dont Nersès III a infligé une sanction à Yovhannes, et la manière dont Yovhannes a créé une nouvelle sorte de pseudépigraphes.

La Narratio de Rebus Armeniae, la lettre de Photius et l'opuscule d'Arsène racontent qu'après son élection, Nerses III imprima sur le front de Yovhannes un renard, et changea son nom en Mayragometsi. Même si cette relation émane de sources antichalcédoniennes, elle n'en demeure pas moins significative de l'étroite union de Timothée Élure, le renard ou le chat, avec Yovhannes qui s'est consitué son substitut après plus d'un siècle. Les sources non chalcédoniennes attribuent à Ezr le changement de nom et la sanction du sceau sur le front[22].

L'autre question concerne la nature des pseudépigraphes. Comme le remarque G. Garitte, «dans tous les textes qui parlent des écrits du Mayragometsi interviennent des remarques sur la présence ou l'absence du nom de l'auteur»[23]. Étienne de Taron dit que Yovhannes écrivit trois livres, mais n'y inscrivit pas son nom parce que les gens ne l'acceptaient pas. Arsène dit qu'il «écrivit, avec leur nom, des discours de docteurs orthodoxes, de saint Sahak et de Moïse, et par ce mensonge il convainquit tout le pays d'Arménie»[21]. G. Garitte n'a pas tenté d'identifier ce Moïse, mais Z. Aleksidze l'identifie avec Moïse Khertogh ou de Khorène[24], si toutefois la pièce n° 6 du Livre des Lettres arméniens appartient à Moïse de Khorène. Nous estimons que l'attribution à Moïse de Tsourtav provient d'une attribution initiale à Moïse Kertogh, et que celle-ci a été ultérieurement appliquée à l'évêque de Tsourtav.

Ceci veut dire que Yovhannes est probablement l'auteur des deux rédactions, la plus courte à une époque bien antérieure à la seconde. Yovhannes entendait simplement montrer l'opposition de Moïse de

---

[21] Cf. CPG 2 (1979), n° 5486.

[22] Les témoins sont tous rassemblés auprès de G. Garitte, déjà cité note 1.

[23] Ibid., 274.

[24] Z. Aleksidze, *Arseni Sapareli, Ganqopisatvis Kartvelta da Somekhta*, Tbilissi 1980, p. 83 et 214.

Khorène aux accords de 572, à un moment où l'interdiction d'aller à Jérusalem reflétait l'opposition au concile de Chalcédoine. Mais il y revint d'une manière beaucoup plus intense en composant le Livre des Étants, où le même Moïse joue avec David l'invincible le rôle du philosophe capable de confondre Juvénal et l'empereur, au point de laisser libre l'attitude des Arméniens à l'égard de Chalcédoine. Cette formidable joute scolastique en présence de Marcien entend démontrer la victoire des Arméniens sur le plan de la philosophie. C'est évidemment à cette joute que se réfère Salomon de Makhenots, sans savoir qu'il cite Yovhannes, lequel est pour lui un Sabellien, tendance que note aussi la lettre de Photius. Pour avoir traduit tant d'ouvrages de Timothée Élure et de Pierre le Foulon, comme le remarque Arsène explicitement[25], Mayragometsi sera finalement marqué au front du signe du renard, pour stigmatiser son alliance avec Timothée Élure, le «Renard» ou le «Chat». Le voyage de Mayragometsi en Grèce pour apprendre le grec est aussi présenté de manière dénigrante par Arsène[26].

Dans sa reconstruction des circonstances du colloque de 572, Yovhannes n'avait pas à recourir à toute la virulence de Timothée Élure. Lorsqu'il s'est agi de protester contre l'union de 633 avec les Grecs, sa fougue s'est retournée contre Constantinople avec une ampleur inégalée, au point que la charge de Catholicos que Komitas ne lui aurait pas refusée lui a été démentie en faveur soit d'Ezr, soit de Nerses III. Telle nous paraît la troisième pièce du dicours acéphale de Mayragometsi. Avec des procédés analogues, il a alors suturé l'histoire des deux conciles de Nicée et d'Ephèse avec une technique semblable, laissant parler Jacques de Nisibe et Cyrille d'Alexandrie mieux que ne l'aurait fait quiconque.

Nous ne nous figurons pas avoir éclairé tous les points. Peut-être l'histoire des trois conciles était-elle déjà l'œuvre de Timothée Élure, comme introduction à Chalcédoine? Peut-être la grande finale sur l'élection biblique de ceux qui sont rejetés figurait-elle aussi dans le répertoire de Timothée? De toute manière, l'application de cette exégèse à l'Arménie, seule fidèle au message du Christ, ne se trouvait pas chez Timothée Élure. Car l'abondance de données purement arméniennes dans YovMayr par rapport à MovTs est sûrement une addition, qui n'avait pas à figurer dans un exposé limité au concile de Chalcédoine, comme le souhaite le titre de MovTs. Ces données sont intéressantes par rapport à la date qu'il confirment implicitement, au

---

25 Garitte, *Narratio* (cité note 1), 260-270.

26 Ibid, p.282.

moins avant 640. Elles touchent aussi bien les sections sur les conciles de Nicée et d'Éphèse.

Le § 5 fait déjà état d'une parenté entre Anak, père de Grégoire l'Illuminateur et Jacques de Nisibe. L'Agathange en est déjà au stade du prologue de Jean Bagaranetsi bien attesté en 610[27], sinon à l'Agathange officiel de Komitas quelques années plus tard. La mention inattendue du baptême de Grégoire, père de Grégoire de Nazianze, par Léonce de Césarée, pourrait être une réponse aux thèses de David Tserouni vers 618 visant à rattacher directement à Antioche la légitimité de l'Église arménienne[28]. Le titre de *Patriarche* réservé à Joseph Hoghotsmetsi au § 29 témoigne également d'une sensibilité particulière aux problèmes de la légitimité. La lettre de Léon en quatorze chapitres citée au § 30 relève également de la rédaction arménienne du Traité de Timothée Élure contre le Concile de Chalcédoine, où la lettre de Léon est effectivement divisée en quatorze points[29]. Enfin les §§ 69-70 incluent la légende de Thaddée et Abgar à Édesse ainsi que le martyre de Sahakdukht sous Sanatrouk, toutes données présentes dans l'Agathange de Jean Bagaranetsi[30]. Le § 71 présente les conversions de Constantin et de Tiridate comme concomitantes, alors que dans les Vies plus anciennes, Constantin déjà converti apprend la conversion du roi Tiridate[31].

Nous observons enfin un point qui pourrait être d'une grande signification pour l'identification du long traité, sinon pour le discours de la seule section de Chalcédoine avant son intégration à la suite des deux premiers conciles. Le dernier passage commun à MovTs et à YovMayr, à savoir la première moitié du § 62, est l'amorce du grand discours sur l'élection divine du puîné: «Maintenant ne soyez pas étonnés, ô bien-aimés, que l'erreur se répande et que la vérité soit anathématisée, car après le troisième millénaire huit personnes seulement ont trouvé grâce devant Dieu, *Noé et ses enfants*!» Mais après une réflexion sur le petit nombre des élus, MovTs coupe court par

---

[27] M. van Esbroeck, "Un nouveau témoin du livre d'Agathange", REArm 8 (1971) 23-24 et 117-119. Agathange Arménien § 19-34.

[28] M. van Esbroeck, "David Tserouni sur la hiérarchie ecclésiastique. Un traité arménien du VIIe siècle", OCP 66 (2000) 89-117.

[29] Cf. note 8.

[30] M. van Esbroeck, "Un nouveau témoin..." (cité note 27), § 1-4, p. 22-23 et 114-117; "Le roi Sanatrouk et l'apôtre Thaddée", REArm 9 (1972) 241-243, à compléter par "L'apôtre Thaddée et le roi Sanatrouk", dans *Atti del II Simposio internazionale Armenia-Assiria*. Ed. M. Nordio – B. Zekiyan, Venise 1984, p. 83-106.

[31] G. Garitte, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, Vatican 1946, p. 106, *Vie grecque* § 174.

l'adresse finale à Nathanaël et Raphaël alors que YovMayr amorce sa grande tirade finale sur l'élection du petit reste fidèle, à savoir l'Arménie. Nous nous demandons s'il ne s'agit pas dans cette amplification du *Noyemak* ou livre de Noé, un des trois titres d'œuvres anonymes de Mayragometsi qui nous a été transmis[32]. L'ampleur des §§ 62-101 ne peut manquer d'avoir été célèbre en Arménie au VIIe siècle.

Quoiqu'il en soit de l'attribution, le texte publié ci-dessous oblige à parcourir l'histoire ecclésiastique arménienne du VIIe siècle avec des yeux neufs, et à apprécier davantage les sentiments d'indignation légitime qu'a pu susciter une mélecture de la formule christologique de Chalcédoine.

Ms. Matenadaran 7085, fol. 49^{r} (A) et 6617, fol. 150^{v} (B).

1. ՍՈՒՐԲ ԺՈՂՈՎՈՅՆ Ի ՆԻԿԻԱՅ ԲԻԹԱՆԱՑԻՈՑ յամս աստուածապսակեալ մեծի թագաւորին Կոստանդիանոսի քրիստոսասէր բարեպաշտ արքային: *Ի սորա տասն եւ իննն ամին եղեւ սիւնոդոսն ի Նիկիայ Բիւթանացւոց յժը սուրբ հարցն վասն Արիոսի Աղեքսանդրացւոյ. Արդ լինին ի Քրիստոսի ծննդենէն մինչեւ ցժողովս այս յլդ ամ: Արդ վասն Արիոսի՝. Արիոս արարած ասէր զՈրդին Աստուծոյ, և ոչ խոստովանէր ի բնութենէ հաւր եւ ոչ հաւասար հաւր եւ ոչ յէութենէ հաւր ոչ ծնեալ ի հաւրէ յառաջ քան զաւիտեանս, այլ այլուստ ատ|49^{v}|ար և կրտսեր ըստ արժանեաց, և տարրական եւ սկզբնաւոր ժամանակագիւտ, եւ առաքինութեանց եւ ճգանց եհաս Աստուածութիւն և հնարէր աստուածային գրաւքն յաղթող լինել պանծալով յառաքելոյ բանն որ ասէ. Հնազանդ եղեւ մահու չափ եւ մահու խաչին վասն որոյ զնա Աստուած առաւել բարձրացոյց և շնորհեաց* |151^{r}| *նմա անուն որ ի վեր է քան զամենայն անուն:*

---

1. LE SAINT CONCILE DE NICÉE DANS LES ANNÉES DU GRAND EMPEREUR COURONNÉ PAR DIEU CONSTANTIN, LE PIEUX SOUVERAIN AMI DU CHRIST. En sa dix-neuvième année a eu lieu le synode des 318 pères au sujet d'Arius d'Alexandrie. Il y avait alors depuis la naissance du Christ jusqu'au concile 334 ans. Maintenant au sujet d'Arius: Arius disait que le Fils de Dieu est une créature, et il ne le reconnaissait pas comme venant du Père, ni comme né du Père avant tous les siècles, mais comme quelque étranger venu d'ailleurs et inférieur en dignité, composé d'éléments et pourvu d'un début dans le temps. Par la vertu et l'ascèse, il a atteint la divinité et a obtenu par les saintes écritures de devenir vainqueur dans la gloire selon la parole de l'apôtre qui a dit: «Il a été obéissant à la mesure de la mort, et de la mort sur la croix. C'est pourquoi Dieu l'a exalté et l'a gratifié du nom qui est au-dessus de tous les noms» (Phil. 2, 8-9).

---

[32] G. Garitte, *Narratio* (cité note 1), p. 273 cite le témoignage de Vardan. Une analyse plus fournie est donnée par A. M. K'enderyan, *Hovhan Mayragomec'i,* Yerevan, 1973, p. 44, où le *Girk' Eakac'* est attribué à David le Philosophe.

2. *Եւ յայսմ մտացս ասէր մի բնութիւն Քրիստոսի ըստ որում Եւտիքէսն ասաց շփոթեալ եւ խառնակեալ առ իրարս, և վասն չարչարանաց մահուն փառաւք եւ պատուով պսակեալ. եւ եթէ հաւատարիմ է արարչին իւրոյ որպէս*|50r| *Մովսէս ամենայն տանն նորա, եւ թէ Տէր զնա աւծեալ արար զնա Աստուած: Եւ ուրացեալ ի ճշմարտութենէ յուղղափառ հաւատոյ երկրորդ Յուդա եղեալ դիմեաց հայհոյեաց զանեղութիւն սուրբ երրորդութեան ասելով եթէ. Որդի արարած է և չէ հաւասար արարչին: Էին և համախորհուրդ նորա փիլոսոփայք Այետերիանոս եւ Աստերիոս (եւ) Եւնոմիոս որք ասէին զՈրդի ոչ գոլ ի բնութենէ հաւր, այլ որպէս զմի յարարածոցս:*

3. *Յայնժամ ազդարարին զայս ամենայն երկիւղածացն Աստուծոյ առ մեծն Կոստանդիանոս զի լիցի ժողով ի մայրաքաղաքն Բիւթանացւոց:* |50v| *Յայնժամ հրովարտակք հասանէր առ Տրդատ արքայն Հայոց մեծաց յինքնակալ կայսերէն Կոստանդիանոսէ,* |151v| *զի զկենդանի վկայն Աստուծոյ զսուրբն Գրիգոր ընդ իւր առեալ ի սուրբ ժողովն եկեսցէ արքունական զաւրաւքն, զոր ոչ առեալ յանձն մեծն Տրդատ, վասն զի լուեալ էր զխնամենալն Շահպոյ ընդ Հնդկաց թագաւորին, և զզաւրավարեալն Ներսեհի որ եւ թագաւորեաց ամս ինն, Որմզդի որ ապա եւ նա թագաւորեաց ամս Գ նահատակութեամբ եւ ի կասկածի եղեալ Տրդատ, զի մի արդեւք պայմանին ստեսցէ ըստ սովորութեան հեթանոսութեան, վասն այսորիկ ոչ եթող զոչխարն առ*|51r|*անց իւր ի բացէ:*

---

2. Et il a dit que le Christ a une nature d'après l'opinion selon laquelle Eutychès a dit qu'elle est confondue et mélangée l'une avec l'autre et couronnée de gloire et d'honneur à cause de la mort par la souffrance, et qu'il est le confident de son créateur comme Moïse dans toute sa maison, et que le Seigneur lui a donné l'onction. Et loin de la vérité, il a renié la foi orthodoxe, devenant un second Judas, il a repoussé et blasphémé le caractère incréé de la Trinité, en disant que le Fils est une créature et n'est pas égal au créateur. Les philosophes Aeterianos[33] et Asterios et Eunomios furent de même opinion, eux qui disaient que le Fils n'était pas de la nature du Père mais comme l'une des créatures.

3. Alors, les craignant Dieu rapportèrent tout cela au grand Constantin, afin que la capitale de Bithynie se tienne un concile. Alors le décret de l'empereur autocrate Constantin atteignit Tiridate, le souverain de la grande Arménie, afin qu'il prenne avec lui le vivant martyr de Dieu saint Grégoire, et qu'il se rende au saint Concile avec une suite impériale, ce que Tiridate ne prit pas sur lui car il avait entendu l'alliance de Shahpur avec le roi des Indes, et la campagne de Nersès, qui régna neuf ans, et d'Hormizd qui ensuite régna lui aussi trois ans avec bravoure[34], et Tiridate rendu soupçonneux évita de se mettre dans une situation à la merci des mœurs païennes. Aussi, il ne laissa pas son troupeau sans lui dehors.

---

[33] Sans doute Aetius et Arius.

[34] Narseh (293-302) et Hormizd (302-309). Shahpur est ici manifestement Shahpur I mort en 272. L'auteur projette au concile de Nicée les circonstances de Chalcédoine, et date déjà le Tiridate impossible des sources arméniennes aussi haut que possible. Cf. E. Kettenhofen, *Tirdad und die Inschrift von Paikuli*, Wiesbaden 1995.

4. Բայց եւ ոչ սուրբն Գրիգոր հաւանեցաւ երթալ վասն զի մի զառաւել պատիւն ընկալցի ի սուրբ ժողովէն յաղագս խոստովանողական անուանն: Եւ իբրեւ զի այնպէս փափաքանաւք խնդրէին զնա տեսանել եւ մեծաւ փոյթով կոչէին զի տեսցեն զսուրբն Գրիգորիոս: Այլ նոքա առաքեն փոխանակ իւրեանց զսուրբն Ռըստակէս հարազատ որդի սուրբ Լուսաւորչին արքունական փառաւք և դասուց |152r| *կրօնաւորաւք, ազատաց և զաւրաց հանդերձ ճշմարիտ*[35] *խոստովանութեամբ երկոցունց գրովն սրբոյն Գրիգորի և մեծին Տրդատա ուժգնակի անիծեալք զամենա-*
|51v|*պիղծ զուրացողն Արիոս և խաղացեալ գնային:*

5. *Գայր սուրբն Յակովբ հայրապետն Մծբնա նախնին սրբոյ Գրիգորի, վասն զի Անակայ քուերորդի էր սուրբն Յակոբ հաւրն սրբոյն Գրիգորի: Գայր և ընդ նմա սուրբն Եփրէմ աշակերտ սրբոյն Յակոբա եւ էին այլ աշակերտքս ընդ նմա: Գային եւ եպիսկոպոսք Պարսից Աւթողա եւ Սեդա եւ Յոհան Պարսից և Թաղեսայ, եւ եկեալ առ մեծն Ղեւոնդի Կեսարու Կապադովկացւոց ի Գամրաց աշխարհն: Եւ հանդիպեալ ըստ պատահման զի Ղեւոնդ մկրտէր զԳրիգոր զհայրն Գրիգորի Աստուածաբանի, եւ ահա նոյն ժամայն լոյս ծագեաց ի վերա նորա եւ ոչ այլ ոք ետես բայց միայն Ղեւոնդ եւ Ռստակէս եւ Յակովբ Մծբնայ:*

---

4. Mais saint Grégoire non plus n'accepta pas de partir afin de ne pas recevoir un hommage excessif du saint Concile à cause du renom de Confesseur. Ils avaient en effet un tel désir de le voir et manifestaient leur enthousiasme à voir saint Grégoire. Mais eux envoyèrent à leur place saint Aristakès, le fils légitime du saint Illuminateur avec des honneurs officiels et des troupes de religieux libres et des contingents munis de la véritable confession dans un écrit de l'un et de l'autre, de saint Grégoire et du grand Tiridate, qui condamnait vigoureusement l'immonde renégat Arius. Et s'étant mis en route, ils s'en allèrent.

5. Vint également saint Jacques le patriarche de Nisibe, l'ancêtre de saint Grégoire car Jacques était le fils de la sœur d'Anak, le père de saint Grégoire[36]. Vint avec lui saint Ephrem, le disciple de saint Jacques et d'autres disciples étaient avec lui. Vinrent aussi les évêques de Perse Aitallah et Seda et Jean le Perse et Thalès[37], et ils allèrent chez le grand Léonce de Césarée de Cappadoce, dans le pays Cimmérien. Et il arriva par hasard que Léon baptisa Grégoire, le père de Grégoire de Nazianze, et voici qu'à ce moment, une lumière surgit sur lui, et personne ne put le voir sinon seulement Léonce, Aristakès et Jacques de Nisibe[38].

---

[35] Add. B.

[36] Nous ne connaissons aucun parallèle à cette assertion, dont le but est de légitimer l'extension arménienne jusqu'à Nisibe.

[37] Derrière ces déformations, il faut sûrement reconnaître les évêques de Mésopotamie et de Perse qui signent à Nicée, à savoir Othalès ou Aithales d'Édesse, Antiochos de Rechaina et Jean le Perse, cf. V. Hakobyan, *Kanonagirk' Hayoc'*, 1 (Yerevan 1964), p. 139. La transformation doit avoir été longue et à partir de l'erkatagir (onciale) arménien.

[38] La cène rappelle l'ordination de Nersès par Basile de Césarée dans le *Buzandaran Patmut'iunk'* de Fauste, IV,4 et IV, laquelle réutilise un épisode de la *Vie de Basile*,

6. *Եւ լցեալք ուրախացեալք գնացին ի ժող|152v|ովն սուրբ Հարցն, եւ գային սուրբ հայրապետք յիւրաքանչիւր վիճականացն, Մակարիոս յԵրուսաղեմայ որ գլուխ առաջնորդ մեծի Սինհոդոսին էր ի Նիկիայ, Աղեքսանդրոս ի յԱղեքսանդրէ, Ստաթոս յԱնդիոքա, Սեղբեստրոս Հռոմա, Մետրովփանոս Կոստանդնուպօլսի, առաջին եպիսկոպոսն յետ որոյ յաջորդեաց մեծն Աղեքսանդրոս. Գայր եւ սուրբ այրն Աստուծոյ Նիկոլաոս Զմռնա քաղաքի եւ գային երամքն Աստուծոյ որպէս զձագս աղաւնաց դասս դասս յժը, որք ազդմամբ սուրբ |52r| Հոգւոյն ժողովեցան ի Նիկիա, եւ անիծեալ զամենաչարն Արիոս և զամենայն խորհրդակիցն իւր: Եւ մերժեալ ընկեցին ի սուրբ եկեղեցւոյ եւ անիծեալ զհաւատն նորա եւ հանեալ զպիղծն արտաքոյ սահմանացն աշխարհին ի հեռաբնակ տեղիս:*

7. *Եւ հաստատեցին հաւատս սրբոյ եկեղեցոյ և քարոզեցին զտէրն Յիսուս Քրիստոս Աստուած և ի բնութենէ Հաւր, հարթ և հաւասար էակից և փառա|153r|կից արարչակից և աթոռակից հաւասար Հօր և Հոգւոյն սրբոյ փառաւք եւ բնութեամբ և ի Հաւրէ, անբաժանելի էութեամբ և աստուածութեամբ, արարչութեամբ և թագաւորութեամբ, անսկիզբն անեղ անժամանակ անբաւ |53r| անիմանալի անհասանելի յամենայն եղականացն բնութեանց, անքննելի և հրեղինաց բնութեանցն և ի հոգեղինացն և ի հրեղինաց ի բանաւորացն: Աստուած է Հայր, Աստուած է Որդի, Աստուած*

---

6. Et remplis de joie, ils se rendirent au Concile des saints Pères, et les saints patriarches venaient de leur vicariat propre, Macaire de Jérusalem qui était la première tête du grand concile de Nicée, Alexandre d'Alexandrie, Silvestre de Rome, Métrophane de Constantinople, le premier évêque après que le grand Alexandre tint la première place. Vint également le saint homme de Dieu Nicolas de la ville de Smyrne et les essaims de Dieu comme de jeunes tourterelles groupe par groupe au nombre de 318[39], qui sous l'inspiration du saint Esprit s'étaient rassemblés à Nicée. Et ayant condamné l'abominable Arius et tous ceux qui pensaient comme lui, ils l'expulsèrent de l'Église et condamnèrent sa foi, et ils rejetèrent l'indigne hors des limites de l'empire dans un endroit éloigné.

7. Et ils fixèrent la foi de la sainte Église et proclamèrent que le Seigneur Jésus Christ est Dieu et de la nature du Père, d'essence égale et pareille, partageant la même gloire, la même création et le même trône, égal au Père et à l'Esprit saint par la gloire et la nature, inséparable du Père dans l'essence et la divinité, dans la création et la souveraineté, commencement sans commencement, non créé, intemporel et infini, incompréhensible, inaccessible à toutes les natures composées d'éléments, inscrutable ni par les natures de feu spirituelles, ni par les natures de feu rationnelles. Le Père est Dieu, le Fils est

---

BHG 247, où Éphrem est un témoin analogue de l'ordination de saint Basile. Pour le contexte, cf. note 25 de l'introduction.

[39] Sur ce chiffre, voir M. Aubineau, "Les 318 serviteurs d'Abraham et le nombre des Pères au concile de Nicée", *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 61 (1966) 5-43.

է Հոգին սուրբ: Հզաւր է Հայր, հզաւր է Որդի, հզաւր է Հոգին սուրբ: Ամենակալ է Հայր, ամենակալ է Որդի, ամենակալ է Հոգին սուրբ, մի տէրութիւն մի իշխանութիւն մի պատիւ մի փառք մի պսակ սրբոյ երրորդութեան, երիս անձինս և մի կատարեալ կամք:

8. Ոչ գոյ առաւելութիւն մինն քան զմինն ի սուրբ երրորդութիւն և կամ նուազութիւն, վասն զի Աստուածութիւն ամենեւին ակն է, ամենեւին լոյս է, |53v| ամենեւին ունկն է, ամենեւին լռելիք է, ամենեւին հոտոտելիք է, ի վեր է քան զերկինս, խոնարհագոյն է |153v| քան զանդունդս: Եւ ամենայն արարածք երեւելիք և աներեւելիք[40], բանաւորք և մտաւորք, երկրայինք և երկնայինք, թանձրութիւնք և լայնութիւն, լայնատարած գետոց և ծովու յաղթութիւնք և խորութիւնք անդընդոց հաստատեալ կան առանց հիման ի վերա անմահ հրամանաց բանին Աստուծոյ: Զայս խոստովանութիւն ասացին սուրբ ժողովն հայրապետացն: Իսկ թագաւորն Կոստանդիանոս և ամենայն բազմութիւն ուրախութեամբ լցեալ աւրհնէին զԱստուած ի վերայ անպատում սքանչելեաց նորա :|54r|

9. Յայնժամ թագաւորն եւ ամենայն դասք հայրապետացն հարկաւորեալ զմեծ այրն Աստուծոյ զսուրբ Յակոբ, վասն հռչակաւոր անուան նորա, վասն զի գիտէին զնա այր սքանչելագործ, եւ նախնի սրբոյն Գրիգորի ի տանէ Արշակունեաց: Յայնժամ մեծարեալ զնա զի ասասցէ

Dieu, le saint Esprit est Dieu; le Père est pantocrator, le Fils est pantocrator, le saint Esprit est Pantocrator, une seule seigneurie, une seule principauté, un seul honneur et une seule gloire, une seule couronne de la sainte Trinité, trois personnes et une seule volonté parfaite.

8. Il n'y a pas de supplément de l'un par rapport à l'autre dans la sainte Trinité, ni de carence, car la divinité est entièrement œil, entièrement lumière, entièrement oreille, entièrement silence, et entièrement olfactivité. Elle est plus haute que le ciel et plus profonde que l'abîme, et toutes les créatures visibles et invisibles, raisonnables et noétiques de la terre et du ciel, les pesantes et les légères, les longues rivières et les océans, les victoires et les profondeurs de l'enfer sont établies sans bases par le décret immortel de Dieu. Telle est la confession que fixa le concile des saints Patriarches. Et l'empereur Constantin et toute la foule furent remplis de joie et bénirent Dieu pour ses miracles innombrables.

9. Alors l'empereur et les groupes de patriarches pressèrent le grand homme de Dieu saint Jacques, vu son célèbre renom, car ils le reconnaissaient comme un thaumaturge et l'ancêtre de saint Grégoire de la maison des Arsacides[41]. Alors ils lui donnèrent l'honneur de prononcer un discours de

---

40 om. B.

41 Cf. § 5.

բան մխիթարութեան վասն Քրիստոսի, իսկ ի դադարելն ժողովոյն զի խօսեցէ սուրբն Յակոբ և սկսաւ ասել այսպէս. Արդ ես մեղաւորս աղաչեմ զձեզ ով Տեարք եւ եղբարք իմ եւ սիրելիք վասն զի հեղութեամբ |153r| *ընդունիջիք զբանն որ կարողն է կեցուցանել զհոգիս ձեր: Արդ տեսէք, ով Հարք հոգեւորք, զի մի գուցէ* |54v| *զհաւատս մեր որ է մարգարիտ պատուական որ ոչ գոյ գին ապականեսցի ի մոլորեցուցչացն ի պիղծ Արիանոսացն, զի մի խովեցուցուք զՀոգին սուրբ Աստուծոյ որով կնքեցարուք յաւուրն փրկութեան:*

10. *Վասն զի գրեալ է եթէ ի ժամանակս յետինս քակտին ոմանք ի հաւատոց բայց դուք ուղղափառ հաւատով հայցեսցէք ի Քրիստոսէ խորհրդով և բանիւ և գործով քան սիրել զհաւատս զդեղն կենաց ըստ գրեցելումն եթէ. Արդարն հաւատով կեցցէ, և եթէ երկմիտ իցէ ոք ոչ հաճեսցի ընդ նմա անձն իմ: Բայց մեք ոչ առաք զհոգի երկմտութեան այլ առաք զհոգի սիրոյ ճշմարտութեամբ հաւատով: Վասն զի* |55r| *ասաց որ ասացն. Որ հաւատայ յորդին Աստուծոյ ունիցի կենդանութիւն յաւիտենական, և որ ոչ հաւատայ յՈրդին Աստուծոյ ոչ ունի կենդանութիւն այլ դատաստանս: Վասն որոյ ասէր փրկիչն. Ես և հայր իմ մի եմք, և Որ ետես զիս ետես զհայր իմ, և եթե.* |154v| *Ելի ի Հաւրէ և եկի յաշխարհս և ելանիմ աշխարհէս և երթամ առ Հայր, և Ահա առաքեմ առ ձեզ զՀոգին ճշմարտութեան, վասն զի նա յիշեցուսցէ ձեզ զամենայնն որպէս աւանդեցաւ ձեզդ ի Հոգոյն սրբոյ ճշմարիտ հաւատով ի սրբոց Հարցն զոր մեզ ուսուցին, նոյնպէս և խոստովանիմք և խոստովանեցուցանեմք այսպէս զհաւատս:* |55v|

---

consolation touchant le Christ. Et tandis que le Concile attendait, saint Jacques prit la parole et parla comme suit: «Maintenant moi le pécheur je vous prie, ô mes seigneurs et mes frères et mes bien-aimés, de recevoir avec effusion le discours qui peut raviver vos esprits. Maintenant, vous voyez, ô Pères spirituels, que jamais votre foi, qui est une perle précieuse et sans prix, ne soit corrompue par ceux qui ont été dévoyés par les Ariens immondes, afin que *vous ne contristiez pas l'Esprit saint de Dieu par qui vous avez reçu le sceau au jour du salut* (Eph 4,30).

10. Car il est écrit que dans les *derniers temps certains se sépareront de la foi* (1 Tim 4,1), mais vous avez la foi orthodoxe, vous supplierez le Christ en pensée et en parole et en action d'aimer plutôt la foi, le remède de la Vie *selon ce qui est écrit «Le juste vivra par la foi»* (Rom 1, 17), *et si quelqu'un doutait, je ne lui manifesterai pas un visage favorable. Quant à nous, nous n'avons pas acquis un esprit de doute, mais nous avons acquis un esprit d'amour* (Heb 10, 38-39) par la foi dans la vérité. Car il a dit ce qu'il a dit: *Celui qui croit au fils de Dieu possède la Vie éternelle, et celui qui ne croit pas au Fils de Dieu ne possède pas la vie, mais la condamnation* (Jn 3,36). C'est pourquoi le Seigneur a dit: *Moi et le Père nous sommes un* (Jn 10,30), et *Celui qui me voit a vu mon Père* (Jn 14,9) et *Je viens du Père et je suis venu dans le monde, et je quitte ce monde et je vais au Père* (Jn 16,28), et *Voici que je vous envoie l'esprit de vérité afin qu'il vous rappelle tout ce que je vous ai transmis dans l'Esprit saint* (Jn 14,26), comme la vraie foi des saints qui nous ont instruits. C'est ainsi que nous professons et que nous faisons professer la foi de cette manière.»

11. Սրբոյն Յակոբա ասացեալ այս: *Հաւատամք ի Հայր և յՈրդի և ի Հոգին սուրբ, հաւատամք ի Հայր որոյ հայրութիւնն անհասանելի է, հաւատամք և յՈրդին որոյ ծնելութիւն անքննելի է, հաւատամք ի սուրբ Հոգին որ ի Հաւրէ ելանէ ընդ Հաւր և ընդ Որդոյ երկրպագեալ և զուգաւորեալ յէութենէն, և հաւատամք եթէ ի մի դիմաց երրորդութիւնն, այսինքն է ճշմարիտ Որդի բարձրեալ որպէս զՀայր փառաւորեալ, որպէս ծնաւղ զաւրութիւն և իմաստութիւն, ճառագայթ և կերպարան էութեան և զուգեալ զաւրութեամբ և կարողութեամբ և գործակութեամբ, ընդ Հաւր և ընդ Հոգոյն սրբոյ, որ ի միշտնջենաւոր բնութենէ Հաւր* |56r| *իջեալ յերկիր, աւետա*|155r|*բեր աւետարանութեամբ Գաբրիելի հրեշտակապետին: Բնակել յարգանդ ի Մարիամա սրբոյ կուսին Աստուածածնի վասն փրկութեան ամենայն մարդկան, և ոչ հեռացեալ ի Հաւրէ որպէս ամենայն ինչ նորա դիւրին է:*

12. *Արար իւր ճանապարհ գալստեան և յայտնութեան ստուգապէս որով մատոյց զինքն առ մեզ սիրովն անպատմելի և գոյ իջեալ ի ջուրսն զի և մեք սրբեսցուք մկրտութեամբն և եղիցուք հոգեւորք, և ի յանձնէ առ փորձիլ ի Սատանայէ որ և զարհուրեցուցանէ զարարածս ցուցակութեամբ: Ճշմարտութեամբ*[42] *քաղցեաւ և յագեց*|56v|*ուցիչ էր ամենայն մարմնոյ: Ծարաւեցաւ և ծարաւմամբն շիջոյց զծարաւս մեր, ննջեաց որ արթունն էր: Վաստակեցաւ և նստաւ ի վերայ ջրհորոյն այն որ հզաւրն էր: Կամաւք իւրովք պատրաստեաց զանձն յԵրուսաղեմ պատարագս: Ապաւէնն մարգարէիցն եմուտ ի դատաստան, այն որ արդարն էր կենդանեաց*

---

11. SAINT JACQUES LIVRA LA TRADITION SUIVANTE: Nous croyons au Père, au Fils et au saint Esprit, nous croyons au Père dont la paternité est insaisissable, nous croyons au Fils dont la naissance est inscrutable, nous croyons au saint Esprit qui procède du Père, est adoré avec le Père et avec le Fils et uni par la substance, et nous croyons que dans l'unique Trinité des personnes, il y a donc le Fils véritable exalté comme le Père glorifié, comme l'engendreur, la force et la sagesse, le rayon et la forme de l'essence (Heb 1,3), unis par la force, la puissance et l'activité avec le Père et l'Esprit saint, qui est de nature éternelle du Père, descendu sur la terre, apportant la bonne nouvelle par l'annonciation de l'archange Gabriel. Il a habité dans le sein de Marie la sainte Vierge Theotokos pour le salut de toute l'humanité, il n'est pas séparé du Père vu que tout lui est facile.

12. Il a fait le trajet de l'avènement et de la révélation en toute vérité, par lequel il s'est présenté lui-même à nous par l'amour inénarrable de l'Esprit. Il est descendu dans l'eau afin de nous purifier également par le baptême, et que nous soyons spirituels pour être tentés face à face avec Satan qui épouvante les créatures par ses démonstrations. Il a vraiment eu faim et était celui qui rassasie toute chair. Il a eu soif et par la soif il a éteint notre soif. A dormi celui qui était éveillé. S'est fatigué et assis au puits celui qui était fort. Par sa volonté il s'est préparé lui-même en sacrifice à Jérusalem. Le refuge des prophètes est entré au tribunal. Celui qui est le Juste des vivants et des morts et

---

[42] om. B.

*և մեռելոց և հայհոյեցաւ յանբարշտացն արարիչն արարածոց: Դատա-
պարտ|155v|եցաւ ի Պիղատոսէ այն զոր Սերովբէքն և Քերովբէքն յերկիւղի
փառաւորեն յէութիւն նորա: Կոփեցաւ եղեգամբ ի պղծոցն լոյսն արդարու-
թեան: Տանջեցաւ ընկալաւ |57r| թուք ի պիղծ բերանոցն այն որ փչեաց
զշունչն յերեսն Ադամայ: Առեալ զխաչն և ելեալ ի Գողգոթայն այն որ
ունի ակնարկութեամբ իւրով զամենայն արարածս: Պրկեցաւ ի վերայ
խաչին այն որ ձգեաց զերկինս, հայեցաւ յերկիրս և դողացոյց:
Ակնարկեաց յերկնից և խաւարեցոյց արեգակնն զճառագայթս իւր զի մի
տեսցէ զՏէրն իւր նշահեալ*[43] *ի վերայ փայտին:*

13. *Աղաղակեաց թագաւորն կենդանեաց և մեռելոց և դողացան
հիմունք երկրի: Աղաղակեցին վէմք թէ. Ո՞վ է սա: Քարոզեցին և
բնութիւնք երկրի եթէ. Որդի է Հաւր բարձրե|57v|լոյ բազմեալն ի վերա
Գողգոթային և խրամատեաց զդժոխս և ազատեաց զգերեալսն: Սասա-
նեցան տարերք և լուծան թէ չէր կալեալ խաչեցելոյն և ճշմարիտ |156r|
չարչարանաւքն խափանեաց զչարչարանս մեր և մահուամբն կենդանա-
ցոյց և եսպան զմահ մեր իջեալ ի Գողգոթայէն ի դժոխս զաւրութեամբն
իւրով: Եւ զարհուրեցաւ ի նմանէ և անկաւ մահ յաթոռոյ իւրմէ և կործա-
նեցաւ ի պատուոյ իւրմէ և կամեցաւ լուծանել զիշխանութիւն յարու-
թեամբն իւրով և ի յերրորդ աւուր յարեաւ ըստ գրոց և բացան դրունք
գերեզմանաց ընդդէմ դրանց յերկնից: |58r| Եւ իջին զաւրք յերկնից ի
պաշտել զՏէրն իւրեանց զկենդանին որ էջ և եհան զարգելեալսն*

---

le créateur des créatures est blasphémé par les révoltés, celui que les Séraphins et les Chérubins glorifient avec crainte en sa nature est condamné par Pilate, la lumière de Justice a été frappée avec un roseau par les indignes. Il a été torturé et a reçu les crachats de bouches ignobles, lui qui a insufflé le souffle au visage d'Adam. Il a pris la Croix et est monté au Golgotha, lui qui tient à l'œil toutes les créatures. Il a été étendu sur la croix, lui qui a tendu les cieux. La terre l'a vu et a tremblé. Les cieux l'ont observé et le soleil a assombri ses rayons pour qu'il ne voie pas leur Seigneur cloué au bois de la croix.

13. Le roi des vivants et des morts a crié, et les fondements de la terre ont tremblé. Les pierres ont crié: Qui est celui-ci? Même les natures terrestres ont proclamé: C'est le Fils du Père Très-Haut, siégeant sur le Golgotha, et il a brisé les enfers et libéré les prisonniers. Les éléments ont été secoués et se sont dissous car ils n'ont pas accepté le crucifié. Et avec des souffrances véritables, il a enchaîné nos souffrances et par sa mort il a rendu vivant. Il a tué notre mort, est descendu du Golgotha aux enfers par sa puissance, et ils ont été effrayés devant lui. La mort est tombée de son trône et elle a déchu de son honneur et elle a désiré dissoudre la puissance par sa résurrection, et le troisième jour il est ressuscité selon les écritures, et les portes des cimetières se sont ouvertes en face des portes du ciel. Et les forces sont descendues pour honorer leur Seigneur le vivant qui est descendu, et a frappé les hommes qui

---

[43] *նշգահեալ* A *նշկահեալ* B.

մարդկան ի աշխարհէս մահու: Վասն զի ոչ ի չարչարանացն վնասեցաւ և ոչ ի մահուանէն արատեցաւ, վասն զի զոր կամեցաւ արար և զոր ունէրն ոչ կորոյս: Եւ միշտ վայելչանայր իշխանութեամբն իւրով: Արար փրկութիւն ամենեցուն: Եւ մինչ եղեւն մարդ չարչարեցաւ վասն մեր և մեռաւ, ի բնութենէ էութեան ոչ փոփոխեցաւ, ելեալ ի յերկինս նստաւ ընդ աջմէ Հաւր ի բարձ|156v|*ունս և փառաւորութեան նորա ոչ գոյ վախճան:*

14. *Եւ յաղագս այսորիկ* |58v| *աղաղակի Տարսոնացւոց փողն Պաւղոս և ասէ. Ինձ այլ ինչ մի լիցի պարծիլ բայց միայն ի խաչն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, և ի յայնմ ամենայնն զորս վերստին նշանակեցաք: Եւ որ ոչ խոստովանեսցի զՅիսուս Քրիստոս Աստուած և Տէր երկնի և երկրի որ համբերեաց կամաւոր չարչարանաց խաչին, որ վասն մեր ի դիմաց երրորդութեանն եղեալ, և ի բնութենէ էութեանն Աստուծոյ Հաւր, այլ որ ասէ եթէ. Յիսուս Քրիստոս սոսկ մարդ էր բնութեամբ, և կամ այլ էր արարած, և Աստուած էր շնորհաւք, և որդի էր բնութեամբ և ապականացու մարմնով և չարչարելի բնութեամբ մահկանացու բնութեամբ, այսպիսի ասացող Քրիստոս* եղիցին նզովեալ |59r| *յԱստուծոյ և ի մէնջ: Եւ որք ասացեն եթէ յերկնից կամ ի յայլ գոյութենէ էառ Աստուած մարմին և առաւելեալ որ ոչ խոստովանեսցի եթէ ի Մարիամա սրբոյ կուսէն որ է ի*

étaient entravés dans l'empire de la mort. Car il n'a pas subi de dommage à cause de ses souffrances et il n'a pas été souillé par la mort, car il a fait ce qu'il voulait, et ce qu'il avait il ne l'a pas corrompu. Et il a toujours été vaillant par sa puissance. Il a fait le salut de tous. Et autant qu'il a été homme, il a été torturé et est mort pour nous, et il n'a pas changé la nature de son essence et était assis aux cieux à la droite de son Père dans les hauteurs. Il n'y a pas de fin à sa glorification[44].

14. Et c'est pourquoi la trompette de Tarse Paul[45] a crié et a dit: En quoi m'est-il donné de me glorifier sinon seulement dans la Croix de notre seigneur Jésus-Christ (Gal 6,14), et dans tout ce qu'il nous a indiqué d'en haut. Et celui qui ne confesse pas Jésus-christ comme Dieu et seigneur du ciel et de la terre, qui a supporté volontairement les souffrances de la Croix, qui est venu à cause de nous à partir des personnes de la Trinité et de la nature de l'essence de Dieu le Père, [a][46] mais qui déclare: Jésus était seulement homme par nature, ou comme une autre créature, et qu'il était Fils par nature avec une chair corruptible et qu'avec une nature sujette à la souffrance il est mort dans la nature, celui qui dit que le Christ est ainsi, *qu'il soit anathématisé* par Dieu et par nous! [b] Et ceux qui disent qu'il était du ciel ou que Dieu a pris chair d'une autre existence, et qu'il a été augmenté, et qui ne croit pas que le Seigneur a pris chair et souffle de Marie la sainte Vierge qui est de notre na-

---

[44] L'ensemble des §§ 12 et 13 dans ce discours attribué à Jacques de Nisibe comporte un grand nombre de parallèles avec l'homélie sur la Pâque de Méliton de Sardes. Il serait trop long d'en faire ici une analyse détaillée.

[45] Paul est qualifié de Trompette de l'Église par Jean le Nicéote: M. van Esbroeck, "Le manifeste de Jean III le Nicéote dans le «Livre des Lettres» arménien", REArm 14 (1993) 41.

[46] Nous énumérons les anathèmes avec des indices de [a] à [f].

մեր բնութենէս առեալ Տէրն մարմին և շունչ, և չարչար|157r|եցաւ վասն մեր որպէս և կամեցաւ, որ զայս ամենայն ոչ խոստովանեսցի եղիցի նզովեալ։

15. Եւ որք համարձակին ասել զմարմինն Աստուծոյ ապականացու ի միաւորութեան և առնէ բաժանումն յաստուածութենէն և ոչ առաւելեալ խոստովանեսցի մի Աստուած անապական անմահ միաւորութեամբ և ի մի դէմ երկրպագեալ վասն զի մի է Աստուած և մի մարմին և մի դէմ |59v| և մի բնութիւն աներկբայելի, և որ ոչ խոստովանեսցի զայս այսպէս, եղիցի նզովեալ յամենակալէն Աստուծոյ։ Եւ որ ոք ասասցէ զկնի մարմնաւորութեան բաժանեալ յերկուս բնութիւնս ի Քրիստոս և կամ երկուս դէմս կամ երկուս կերպարանս և այդիւ մուծանեն չորրորդութիւն ի սուրբ երրորդութիւն, եղիցին նզովեալ։ Եւ որ ասասցէ զմահն Տեառն զկենդանացուցիչն և զչարչարանս փրկարարն ապականացու և ոչ առաւելեալ խոստովանեսցի եթէ չարչարանաւքն անչարչարելի և մահուամբն անմահ, որպէս և ամենայն ինչ դիւրին է նորա, |157v| եղիցի նզովեալ։ Եւ որ ասէ զմարմինն |60r| ճշմարտին Աստուծոյ և Յիսուսի Քրիստոսի եթէ ի միաւորութենէն մինչեւ ցյարութիւն եթէ անփառաւոր է և անկատար և ապականացու մինչեւ ի յարութիւնն և ի յարութիւն կատարեցաւ և փառաւորեցաւ, և որ ոչ առաւելեալ խոստովանեսցի եթէ որպէս զկնի յարութեանն նոյնպէս և յառաջ քան զյարութիւն կենդանի և կենդանացուցիչ փառաւոր և կատարեալ և անապական և որ զայս այսպէս ոչ խոստովանեսցի անիծեալ կացցէ։

---

notre nature, et qu'il a souffert pour nous comme il l'a voulu, que celui qui ne croit pas à tout cela, *qu'il soit anathématisé*!

15. [c] Et ceux qui ont l'audace de dire que la chair de Dieu est corruptible à cause de l'union et qu'elle fait une division par rapport à la divinité, et qui ne croient pas davantage en un seul Dieu incorruptible immortel dans l'unification, et qu'il est adoré en une seule personne, car il y a un seul Dieu et une seule chair et une seule personne et une seule nature indubitable, et celui qui ne confesse pas cela de cette manière, qu'il soit maudit par Dieu Pantocrator![47] [d] Et quiconque dit qu'après l'incarnation le Christ est divisé en deux natures et en deux volontés ou en deux formes, et (ceux) qui ainsi introduisent une quadrinité dans la sainte Trinité, qu'ils soient anathèmes! [e] Et celui qui dira que la mort du Seigneur qui donne la vie et que les souffrances salutaires sont corruptibles, et qui ne croit pas davantage que par la souffrance il est impassible et par la mort immortel, car tout lui est facile, qu'il soit anathème! [f] Et celui qui dit que la chair du vrai Dieu et Jésus Christ que, depuis l'unification jusqu'à la résurrection elle était non glorifiée et imparfaite et corruptible jusqu'à la résurrection, et qu'elle est devenue parfaite dans la résurrection et qu'elle a été glorifiée, et celui qui ne croirait pas davantage que, comme après la résurrection, ainsi également avant la résurrection elle était vivante et vivifiante, glorieuse, parfaite et incorruptible, que celui qui ne croit pas ainsi soit anathème!

---

[47] Les expressions de cet anathème pourraient avoir entraîné l'accusation de Sabellianisme.

16. *Արդ, ով հարք, զայս ամենայն զոր ասացաք և անիծեցաք զպիղծ հերձուածողսն վասն զի մեք իսկ ուս*|60v|*աք ի սուրբ հարցն որ յառաջէին քան զմեզ ի սուրբ մարգարէիցն և յերանելի առաքելոցն: Վասն որոյ մարգարէն Դաւիթ ասէ եթէ. Զատելիս քո, Տէր, ատեցի և ի վերայ թշնամեաց քոց մաշեցայ: Եւ իմաստնացաք յառաքելոյն որ ասացն. Փախիր ի պիղծ նորա ձայն հերձուածոյ բանիցն, և հակառակութենէ:* |158r| *Եւ ծանեաք ի ճշմարիտ վարդապետացն որ նահատակեցան վարդապետութեամբն իւրեանց զոր և սուրբ առաքեալքն ուսուցին յայտնապէս ամենեցուն եթէ. Որ ոչ հաւատայ եթէ Աստուած ճշմարիտ ծնաւ ի Մարիամայ սրբոյ կուսէ, չարչարեցաւ և մեռաւ վասն մեր,* |61r| *յարեաւ և համբարձաւ յերկինս և նստաւ ընդ աջմէ Հաւր բարձրելոյ և գալոց է դատել զկենդանիս և զմեռեալսն անվախճան թագաւորութեամբ իւրով, որ ոչ խոստովանեսցի զայս այսպէս,* եղիցի նզովեալ: *Արդ աւելի հաւատք քան զայս ոչ ընդունիմք վասն զի առաքեալն Պաւղոս ասէ. Եթէ մեք և կամ հրեշտակք յերկնից աւելի աւետարանեսցէ ձեզ քան զոր աւետարանեցաքս,* եղիցի նզովեալ:

17. *Յայնժամ ամենայն բազմութիւն սուրբ հարցն և թագաւորն Կոստանդիանոս ասացին միաբան. Եղիցի եղիցի, և աւրհնեալ զԱստուած: Եւ բարեբանէին զսուրբն Յակոբ: Յայնժամ հրախաղաց լուսով* |61v| *խաղաց* |158v| *ի վերա նոցա Հոգին սուրբ և որոտացեալք զորոտումն խոստովանութեան որ ի Հայր և յՈրդի և ի Հոգին սուրբ և միաբանական ձայնիւ*

---

16. Voilà, ô pères, tout ce que nous avons dit et tous les hérétiques que nous avons maudits. Car nous l'avons en effet appris des saints pères qui nous ont précédés, des prophètes et des bienheureux apôtres. C'est pourquoi le prophète David a dit «Ceux qui te haïssent. Seigneur, je les ai haïs, et je me suis épuisé contre tes ennemis» (Ps 138,21). Et nous l'avons compris de l'apôtre qui a dit «Garde-toi de leur voix immonde, des paroles de l'hérésie et de la contestation» (1 Tim 6,20). Et nous savons par les docteurs authentiques qui ont été les héros dans leur doctrine ce que les saints apôtres ont clairement annoncé à tous, à savoir: Celui qui ne croit pas que Dieu est né de la sainte Vierge Marie, qu'il a souffert et est mort pour nous, qu'il est ressuscité et est monté aux cieux et est assis à la droite du Père Très-Haut, et qu'il viendra juger les vivants et les morts et que son règne n'aura pas de fin, celui qui ne confesse pas de cette manière, qu'il soit anathème. Maintenant nous ne croyons pas davantage que ce que nous avons reçu car l'apôtre Paul a dit «Si nous ou des anges du ciel vous évangélisent plus que ce que nous avons donné pour l'évangile, qu'il soit anathème!» (Gal 1,8).

17. Lorsque toute la foule des saints Pères et le roi Constantin eurent dit ensemble: «Fiat! Fiat!», ils bénirent Dieu et louèrent saint Jacques[48]. Alors la lumière du feu, l'Esprit saint se joua au-dessus d'eux et fit retentir le tonnerre de la foi au Père, au Fils et au saint Esprit, et d'une voix unanime et avec des larmes laissant entendre leur consolation ils parlèrent tous ensemble dans

---

[48] Ces cris de l'assemblée sont dans le style des actes du second Concile d'Éphèse. Cf. note 2 de l'introduction.

քաղցրալուր արտասուաք առհասարակ ասէին հոգևոր յուսով որ ի Քրիստոս. Հաւատամք ի մի Աստուած ի Հայր ամենակալ, և որ զկնի...:

18. Սրբոյն Կիւրղի ի ժողովն Եփեսոսի ասացեալ[49]: *Յայնժամ նահատակն Աստուծոյ և մեծ ախոյեանն հաւատոց ամենապայծառն և մաքրազգեացն սուրբն ի հարցն ամենագովելին և երանելին երջանիկ և անամաւթ խածն ի թշնամեաց լաւն ի բնաւից քաջ սպառազէն և ապաւէն աշտարակն և հրաշափառ*|62ʳ|*ն Կիւրիղիոս սուրբ եպիսկոպոսապետն ասէր այսպէս.* ա[50]. *Որ ոչ խոստովանեսցի ի մի Տէր զՅիսուս Քրիստոս և մի բնութիւն և աստուածածին զսուրբ կոյսն Մարիամ*, եղիցի նզովեալ: |159ʳ| բ. *Եթէ ոք ոչ խոստովանեսցի եթէ Աստուած ճշմարտութեան է Եմանուէլն և վասն այսորիկ զսուրբ կոյսն որ ընդ մարմնոյ զմարմնացեալ բանն որ յԱստուծոյ*, նզովեալ եղիցի: գ. *Եթէ ոչ ոք խոստովանեսցի բնութեամբ միանեալ ի մարմնի ի բանին Աստուծոյ և մի Քրիստոս խոստովանեալ և մի նոյն Աստուած և մարդ*, նզովեալ եղիցի: դ. *Եթէ ոք զմի Քրիստոսն բաժանէ յերկուս երեսս յետ միանալոյն*, նզովեալ եղիցի: |62ᵛ| ե. *Եւ միայն մերձաւորութիւն և պատիւ և ճոխութիւն տացէ նմա և ոչ մի բնութիւն*, նզովեալ եղիցի: զ. *Եւ թէ ոք յերկուս դէմս և յերկուս զաւրութիւնս բաժանեսցէ զբանսն սրբոց աւետարանչացն և առաքելոցն, և կամ որ վասն Քրիստոսի ի սրբոցն ասացեալ է և կամ իւր որ վասն իւր և զոմանս մարդոյ առանձինն իմանասցէ և զոմանս բանին Աստուծոյ ի Հաւրէ*, նզովեալ եղիցի:

---

l'espérance spirituelle au Christ: «Nous croyons en un seul Dieu et le Père tout puissant», et la suite.

18. DISCOURS DE SAINT CYRILLE AU CONCILE D'ÉPHÈSE. Alors le héros de Dieu et grand défenseur de la foi, le plus illustre de pure noblesse, le saint le plus digne de louange parmi les Pères, la morsure inconfusible de l'adversaire, l'armure d'élite dans le discours, la tour défensive et l'asile merveilleux, Cyrille le saint archevêque parla ainsi: (a) «Celui qui ne confesse pas l'unique Seigneur Jésus Christ et l'unique nature et la sainte Vierge Marie Theotokos, *qu'il soit anathème*! (b) Celui qui ne confesse pas que le Dieu de vérité est Emmanuel, et qu'à cause de cela la sainte Vierge selon la chair < a mis au monde > le Verbe incarné qui vient de Dieu, *qu'il soit anathème*! (c) Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu a été uni par nature à la chair, ayant confessé un seul Christ et un seul et même Dieu et homme, *qu'il soit anathème*! (d) Si quelqu'un divise le Christ unique en deux visages après l'union, *qu'il soit anathème*! (e) < Et celui qui > lui donnerait seulement un rapprochement, un honneur ou un mandat, et non l'unique nature, *qu'il soit anathématisé*! (f) Et si quelqu'un divise le Verbe des saints évangélistes et des apôtres en deux personnes et en deux puissances, ou qu'il parle du Christ comme un des saints, et ne lui reconnaît en propre que ce qui le concerne, et le comprend parfois comme personnage humain et parfois comme Verbe de Dieu venant du Père, *qu'il soit anathème*![51]

---

[49] La numérotation des anathèmes suit ici B. A inscrit seulement quatre chiffres en marge.

[50] *և* – om B.

[51] Les sept anathèmes ici systématisés par rapport à ceux de Jacques de Nisibe n'ont plus qu'une ressemblance superficielle avec les XII Anathématismes de Cyrille

19. Յայնժամ միաբան սուրբն ժողովն ասացեալ. Եղիցի եղիցի: Եւ միաբան աւրհնեալ զամենաւրհնեալն Աստուած մեծաւ գոհութեամբ: Իսկ համաշխարհական արեգ|63r|ակն Կիւրիղիոս սուրբ եպիսկոպոսապետն Աղեքսանդրու ասաց դարձեալ այսպէս. Դաւանութիւն մի է սա Կիւրղի: Խոստովանիմք մի Տէր զՅիսուս Քրիստոս զոր սուրբ հարքն |159v| ուսուցին զմիածինն ի Հաւրէ որ է մինն երրորդութենէն, իջեալ յերկնից աւետաւքն Գաբրիելի հրեշտակապետին, կամաւք Հաւր իւր և Հոգւոյն սրբոյ, և բնակեցաւ ի Մարիամ կոյսն յԱստուածածինն, միաւորեալ յինքն սուրբ ի կուսէն մարմին, և հոգի և միտս և ամենայն որ ինչ է մարդ ճշմարտապէս բաց ի մեղաց, առանց բաժանման առանց մեկուսանաց առանց շփոթման, և յաւելումն |63v| ի սուրբ երրորդութեան ոչ եղեւ:

20. Բնակեցաւ ի սուրբ արգանդի կուսին զինն ամիս և ծնաւ որպէս զմարդ. և ոչ եղոյծ զկուսութիւն ծնաւղին բնաւ հասակաւոր անսկիզբն էր: Մկրտեցաւ ի Յորդանան գետ ի Յովաննէ և եդ հուր և հոգի ի ջուրս զի մկրտեսցուք և եղիցուք հոգեւորքս: Փորձեցաւ ի բանսարկուէն և ընկալաւ զչարչարանս որպէս և գրեալ է. խաչեցաւ և մեռաւ և թաղեցաւ և յարեաւ աւուր երրորդի և ելեալ յերկինս |160r| և նստաւ ըստ աջմէ Հաւր ի բարձունս և դալոց է դատել զկենդանիս և զմեռեալսն: Վասն զի այսպէս ուսուցին մեզ սուրբ հարք մեր, |64r| քանզի վասն առաջին Ադամայն եղեւ

---

19. Alors le saint Concile unanime s'écria: «Fiat! Fiat!» Et ensemble, ils bénirent le Dieu entièrement béni avec de grandes louanges. Alors, le soleil universel de ce monde, saint Cyrille l'archevêque d'Alexandrie parla à nouveau de la sorte. CECI EST LA TRADITION DE CYRILLE: Nous croyons en un seul Seigneur Jésus Christ dont les saints pères nous ont enseigné qu'il est le Monogène du Père et un de la Trinité, descendu des cieux par la promesse de l'archange Gabriel, par la volonté de son Père et de l'Esprit saint, et il habita dans la Vierge Marie la Theotokos, s'étant uni à lui-même la chair sainte de la Vierge, avec l'esprit, l'intellect, et tout ce qui constitue véritablement l'homme, sauf le péché, sans division, sans séparation sans confusion, et il n'y a pas eu de supplément dans la sainte Trinité.

20. Il a habité dans le sein de la Vierge neuf mois, est né comme un homme et n'a pas rompu la virginité de celle qui l'a mis au monde. En réalité son âge n'avait pas eu de commencement. Il fut baptisé dans le Jourdain par Jean, et plaça le feu de l'Esprit dans l'eau afin que nous soyons baptisés et que nous devenions spirituels. Il fut tenté par le diable, et subit les souffrances comme il avait été écrit, il fut crucifié, mourut et fut enterré le troisième jour et monta aux cieux et s'assit à la droite du Père dans les hauteurs, et il reviendra juger les vivants et les morts. Car c'est ainsi que les saints pères nous l'ont enseigné, vu qu'à cause du premier Adam est survenu l'avènement du second Adam. C'est ce que le saint apôtre Paul dit: «Le premier Adam est

---

(CPG 5222) et son commentaire (CPG 5223). Ce dernier texte est conservé même en arménien dans le *Sceau de la Foi*, ed. K. Ter-Mkrttschian, Etchmiadzin 1914, 229-241. Le remaniement julianiste des anthématismes montre que la dernière rédaction de l'ensemble YovMayr est postérieure au discours «Noyemak» des §§ 62-101, lequel se situe lors de l'élection d'Ezr ou moins probablement de Nersès III.

գալուստն երկրորդ Ադամայ: Զոր և երանի առաքեալն Պաւղոս ասաց եթէ. առաջին Ադամն հող յերկրէ և երկրորդ Ադամ Տէր յերկնից: Եւ դարձեալ ասաց. Այնչափ սիրեաց Աստուած զաշխարհս մինչեւ զՈրդին միածին ետ փոխանակ աշխարհի:

21. *Սուրբ զերրորդութիւն իմանամք ի ստեղծմանն Ադամայ որպէս ուսաք ի սուրբ գրոց անտի որպէս գրեալ է. Արասցուք մարդ ըստ պատկերի մերում: Յայսմ վայրի զՀայր իմանամք և զՈրդի և զսուրբ Հոգին որ է մի բնութիւն, մի իշխանութիւն, մի տէրութիւն,* |64v| *մի կամք, երեք պատկերս, երեք անձնաւորութիւն, զիւրաքանչիւր անձնաւորութիւն ունին զոր ինչ անձին գործէ, կամաւք և բնութեամբ երեքն մի են, մի ոչ են հակառակ միմեանց և ոչ ոք է ի նոսա* |160v| *աւագ կամ կրտսեր ի յաստուածութիւն վասն զի հաւասար է երրորդութիւն: Եւ որպէս իմանամք զերրորդութիւն ի ստեղծումն Ադամայ, նոյնպէս և ի յանցմանն Ադամայ: Յորժամ կամեցաւ Աստուած դարձեալ ճանապարհ փրկութեան մերոյ, նոյնպէս զսուրբ զերրորդութիւն իմանամք: Ոչ երրորդութիւն մարմնացաւ, այլ մի երրորդութենէ միածին Որդին Աստուծոյ կամաւ Հաւր և սուրբ Հոգոյն որպէս* |65r| *և սուրբ հրեշտակապետն ասէր եթէ. Հոգի սուրբ եկեսցի ի քեզ և զաւրութիւն բարձրելոյ հովանի լիցի ի վերայ քո: Վասն զի բանն մարմնացաւ ի սրբոյ կուսէն ճշմարտապէս և ի սուրբ մկրտութեան տեսաք զանձնաւորութիւն սուրբ երրորդութեան, զՀայր ձայնիւ և զսուրբ Հոգին իջանելովն, զմիածին զբանն Աստուած մկրտելով ի պարծանս սրբոյ եկեղեցոյ, որպէս և երանելի առաքեալն ասէ. Ինձ այլ ինչ մի լիցի պարծիլ բայց միայն ի խաչն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի:*

---

de la poussière de la terre, et le second Adam est le Seigneur des cieux» (1 Cor 15,47). Et il dit encore: «Dieu a aimé le monde à ce point qu'il a envoyé son propre Fils unique en échange du monde» (Jn 3,16).

21. Nous comprenons la sainte Trinité à partir du modelage d'Adam, comme nous l'avons appris des saintes écritures comme il est écrit: «*Faisons l'Homme selon notre image!*» (Gen 1,6). Ici nous comprenons le Père, le Fils et l'Esprit qui sont une nature, une puissance, une seigneurie, une volonté, trois images, trois personnes. Chacune a sa personnalité propre en ce que chaque personne accomplit, toutes trois sont par la volonté et la nature une seule. Aucune n'est opposée à une autre, et il n'y en a pas une qui soit plus grande ou plus petite dans la divinité, car la Trinité est égale. Et comme nous comprenons la Trinité dans le modelage d'Adam, ainsi aussi dans la transgression d'Adam. Lorsque Dieu a voulu rétablir le chemin de notre salut, nous comprenons la Trinité de la même manière. Ce n'est pas la Trinité qui devient chair, mais un de la Trinité, le Fils unique de Dieu par la volonté du Père et saint Esprit, comme le saint archange l'a dit «*L'Esprit saint viendra en toi, et la puissance du Très-Haut sera une ombre au dessus de toi*» (Lc 1,35). Car le Verbe est devenu chair de la sainte Vierge en vérité, et à partir du baptême, nous avons vu la personnalité de la sainte Trinité, le Père par la voix, l'Esprit saint par la descente, et le Verbe Monogène Dieu par le baptême pour le triomphe de l'Église, comme le dit le bienheureux apôtre: «*Je n'ai à triompher en rien sinon dans la Croix de notre Seigneur Jésus-christ*» (Gal 6,14)[52].

---

[52] Ce joli Credo peut être ajouté au florilège de G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolum*, Rome 2000.

22. Եւ սուրբ հարքն մեր որ ի Նիկիայ |160r bis| և ի Կոստանդնուպաւլիս ուսուցին մեզ զմիածինն բանն Աստուած, և վասն այսր քաջ|65v|այերեմք ասելով զպարծանս հրեշտակաց. Սուրբ Աստուած, Սուրբ և հզաւր, Սուրբ և անմահ, որ խաչեցար վասն մեր, ողորմեա մեզ: Արդ ոչ ասեմք զխաչելութիւնն երրորդութեան այլ բանին Աստուծոյ մարմնացելոյն ասեմք ճշմարիտ հաւատով: Սուրբ Աստուած, Աստուած է հայր[53], Աստուած է Որդի, Աստուած է Հոգին սուրբ, մի աստուածութիւն ասեմք: Հզաւր է Հայր, հզաւր է Որդի, հզաւր է Հոգին սուրբ, մի զաւրութիւն ասեմք: Սուրբ անմահ, անմահ[54] է Հայր, անմահ է Որդի, անմահ է Հոգին սուրբ, մի անմահութիւն: Եւ որ ասեմք. որ խաչեցար վասն մեր, մի երրորդութենէն է որ է միածին բանն Աստուած որ մարմնացաւ ի սրբոյ կուսէն և խաչեցաւ վասն մեր: Արդ նմա ասեմք զանմահութիւն: Սուրբ աստուած, սուրբ և հզաւր, սուրբ անմահ, որ խաչեցար վասն մեր, ողորմեա մեզ:

23. Արդ որ առաւելումն բերէ յերրորդութիւնն կամ պակասումն[55] կամ զծնունդն երից դիմաց աստուածութեան տայ |160v bis| և կամ զխաչելութիւնն և ոչ միոյ միածնի անմահի Որդոյն Աստուծոյ, որ է մինն յերրորդութենէն որ մարմնացաւ ի սրբոյ կուսէն Մարիամայ Աստուածածնէն և խաչեցաւ վասն մեր, որ զայս այսպէս ոչ խոստովանեսցի, Նզովեալ եղիցի յերկնաւորաց յերկրաւորաց և ի նոյնինքն ի սուրբ երրորդութենէն: Քանզի որպէս անխառնելի է |66v| աստուածութիւն, այսպէս

---

22. Ainsi aussi (disent) nos saints pères qui nous ont enseigné à Nicée et à Constantinople le Verbe Monogène Dieu, et c'est pourquoi nous nous sentons forts en disant le triomphe des anges: Saint est Dieu, Saint et Fort, saint et Immortel, toi qui as été crucifié pour nous, aie pitié de nous! Ainsi nous ne disons pas la crucifixion de la Trinité mais nous disons celle du Verbe Dieu incarné avec une foi authentique: saint est Dieu, Dieu est le Père, Dieu est Fils, Dieu est Esprit, nous disons une divinité. < Saint Fort>, Fort est le Père, Fort est le Fils, Fort est l'Esprit saint, nous disons une seule force. Saint immortel, Immortel est le Père, Immortel est le Fils, Immortel est l'Esprit saint, une seule immortalité. Et ce que nous disons «Toi qui as été crucifié pour nous», l'est de l'un de la Trinité qui est le Verbe Monogène Dieu qui s'est incarné de la sainte Vierge et a été crucifié pour nous. Nous disons donc pour lui l'immortalité: saint Dieu, saint et Fort, saint Immortel, toi qui as été crucifié pour nous, aie pitié de nous!

23. Maintenant celui qui introduit un supplément ou un manque dans la Trinité ou produit la naissance des trois personnes de la divinité ou leur crucifixion, et non pas celles de l'unique Monogène le Fils immortel de Dieu qui est un de la Trinité qui s'est incarné de la sainte Vierge Theotokos et a été crucifié pour nous, qui ne croit pas ainsi, qu'il soit anathématisé par les habitants du ciel et de la terre, et eux-mêmes par la sainte Trinité. Car comme la

---

[53] Աստուած է Հայր om B.

[54] om B.

[55] կամ պակ. ante բերէ B.

անքաժանելի է, վասն զի ամենակալ է Հայր, ամենակալ է Որդի, ամենակալ է Հոգին սուրբ, անքաժանելիք անսկզբունք մշտնջենաւորք համագոյականք որպէս և գրեալ է. Մի Աստուած յորմէ ամենայնն:

24. *Արդ կամաւ եկեալ ի չարչարանս միածին Որդին Աստուծոյ և ոչ իհարկէ ուրուք այլ ինքն կամ աւտար ածեալ զձեռս իւր ի վերայ կենդանարմատ փայտի: Ահիւ ըմբռնեալ վասն ըմբռնելոյն ի հրաշալի գիրծոց նորա մեծադոչ դոհացողական բարբառովն երգէին հաւատացեալքն ասելով. Սուրբ Աստուած, սուրբ և հզաւր, սուրբ և* |161r| *ան*|67r|*մահ, որ խաչեցարդ վասն մեր, ողորմեա մեզ: Արդ, ով թերահաւատք*[56] *որ զրաքանեալ զրպարտեն զմեզ ասելով եթէ. զանմահ Հոգին խաչեցէք, ոչ լուեալ է նոցա զասացեալն եթէ. ոչ հայր խաչեցաւ և ոչ անմահ Հոգին չարչարանս կրեաց, այլ բանն Աստուած կամաւորաբար Հաւր և սուրբ Հոգին: Ապա թէ զեռաահիսեակ Սրովբէից բարբառն ի յայս թարգմանեցեն զաստուածութիւնն, ոչ զՀայր զաւրացուցանեն և ոչ զՈրդի, և զոմն երիցադոյն ասեն և զոմն կրտսէրադոյն Արիոսի աղանդոյն ախտակցեցան:*

25. *Որ զի եթէ զՀայր Աստուած խոստովանեց*|67v|*ան այլ զՈրդի և զՀոգին սուրբ ոչ հաւասար Հաւր, և կամ նորին բնութեամբն, այսպիսի ասացողք նզովեալք եղիցին յԱստուծոյ Հաւրէ և ընդ անաստուած Արիոսի. Սուրբ Աստուած Հայր ասի, սուրբ և հզաւր Որդի, սուրբ և անմահ*

---

divinité ne contient pas de mélange, elle n'a pas non plus de division. C'est pourquoi Tout-puissant est le Père, Tout-puissant est le Fils, Tout-puissant est le saint Esprit, sans division, sans commencement, éternels et consubstantiels comme il est écrit «*Un seul Dieu d'où <vient> tout*» (1 Cor 8,6).

24. Alors le Monogène Fils de Dieu est allé volontairement aux supplices, et évidemment ce n'est pas quelqu'un d'autre que lui-même qui a étendu les mains sur le bois, racine du salut. Saisis d'effroi devant cette extension de ses bras merveilleux, les croyants chantent avec la voix vibrante de la louange et disent: «Saint est Dieu, Saint et Fort, Saint et Immortel, toi qui as été crucifié pour nous, aie pitié de nous!» Maintenant, ô gens de peu de foi, qui nous accusent vainement de blasphémer en disant: «Vous crucifiez l'Esprit immortel!», ils n'ont pas entendu ce qui a été dit, que le Père n'a pas été crucifié et que l'Esprit immortel n'a pas enduré les souffrances, mais bien le Verbe Dieu avec l'assentiment du Père et de l'Esprit. Même si la voix du Trishagion des Séraphins commente de cette manière la divinité, ils ne célèbrent ni la force du Père ni celle du Fils, mais celle de quelqu'un en plus des trois ou de quelqu'un en moins, et ont compati pour la secte d'Arius.

25. Ceux donc qui confessent le Père comme Dieu mais le Fils et l'Esprit saint comme non égaux du Père ou semblable à sa nature, ceux qui parlent ainsi, qu'ils soient anathématisés par Dieu le Père avec Arius l'athée. Il dit «Saint est Dieu le Père, Saint et Fort le Fils, Saint et Immortel l'Esprit saint»,

---

[56] *թերահաւատեալք* B

Հոգին սուրբ, այլ Որդի է խաչեցեալն: Այլ ես յոյժ զարհուրեալ տագնապիմ ի վերայ ահագին |161v| *մոլորութեան նոցա եթէ էր աղագաւ ոչ լուսաւորեաց զնոսա արեգակն արդարութեան լուսով հաւատոց զխաւարեալ միտս նոցա զխորհուրդս: Առաքեալն ասելով. Որոց խաւարեալ էն միտք նոցա և աւտարացեալ ի կենացն Աստուծոյ վասն տգիտութեանն* |68r| *որ է ի նոսա և կուրութեան սրտից իւրեանց: Արդ մեք հաստատուն կացցուք ի սէրն որ ի Քրիստոս Յիսուս ի Տէրն մեր որում վայել է փառք և պատիւ և երկիրպագութիւն յաւիտեանս, ամէն*[57]*:*

26. Յաղագս ժողովոյն Քաղկեդոնի է բանս այս[58]: *Արդ յէտ փոխելոյ անարատ և աստուածահաճոյ կենացն Թեոդոսի բարեպաշտ արքայի և ամենագովելոյն Կիւրղի Ալեքսանդրու Հայրապետի, արդ վասն զի զաւակ ոչ գոյր աստուածապսակեալ թագաւորին Թեոդոսի, թագաւորութիւն անկանէր ի Պաւղքեր որ էր քոյր սուրբ թագաւորին Թեոդոսի, որ նախ զկուսութիւն պահէր կեղծաւորութեամբ, և ապա կին եղեալ առն որում* |68v| *անուն ասէին Մարկիանոս: Արդ վասն զի* |162r| *Պաւղքեր քոյր Թագաւորին Թեոդոսի եղեալ էր յառաջագոյն ի յաղանդոյն անիծելոյն*

---

mais le Fils a été crucifié[59]. Quant à moi je suis très effrayé et bouleversé de leur erreur épouvantable, car c'est pour cela que le Soleil de Justice n'a pas illuminé l'intelligence enténébrée de leur foi avec le mystère dont parle l'Apôtre: «*Eux dont l'intelligence est enténébrée et qui sont aliénés de la vie divine à cause de l'ignorance qui demeure en eux et de l'aveuglement de leur cœur*» (Eph 4,18). Maintenant tenons-nous fermes dans l'amour qui est dans le Christ Jésus, en notre seigneur à qui revient la gloire, l'honneur, l'adoration pour les siècles. Amen[60].»

26. AU SUJET DE CHALCÉDOINE ON A LE DISCOURS SUIVANT. Voici qu'après le décès du pieux empereur Théodose, d'une vie irréprochable et agréable à Dieu, et de celui de Cyrille, le patriarche d'Alexandrie digne de tout éloge, du fait que l'empereur Théodose couronné de Dieu n'avait pas de descendance, l'empire revenait à Pulchérie, qui était la sœur de Théodose, laquelle auparavant gardait la chasteté par hypocrisie, et qui ensuite devint la femme d'un quidam appelé Marcien[61]. Or du fait que la sœur de Théodose avait été empoisonnée dès le début par la secte du maudit Nestorius, et à

---

[57] *և* - om A.

[58] է - om A.

[59] Nous n'avons pas rencontré jusqu'ici cette pointe de théologie trinitaire contre Eunome ou Arius dans le Trishagion.

[60] Il est à peine besoin de préciser que le Trishagion est né bien après Cyrille, et que l'addition est issue de Pierre le Foulon, sans doute déjà en 471 lors de son premier épiscopat à Antioche.

[61] MT p. 119, premières lignes 1-6: Voici qu'après le décès du pieux empereur Théodose, à l'issue d'une vie irréprochable et agréable à Dieu, celle des bienheureux de la demeure provisoire d'ici-bas, et après le décès de l'évêque Cyrille d'Alexandrie, vu que Théodose n'avait pas de fils, à la sœur échut l'empire, elle qui avait feint de

Նստորի[62]: Եւ յաղագս պատճառանացն ինչ զորս յետոյ ասացից դեղ մահու արբուցանէր աստուածասէր անձինն և լուծանէր ի կենաց զերանելի Թագաւորն և լրբաբար առեալ իւր այր զամբարիշտն Մարկիանոս, ոչ ի փառաւոր ազատեաց և կամ յարքունեաց և կամ ի մեծամեծաց պաղատին որք Թագաւորակիցք Թագաւորին:

27. Իսկ ամբարիշտն Մարկիանոս աղանդակից էր Նստորի և Թագաւորեաց |69r| նախանձով յոյժ հերձուածողն: Եւ էր ի Քրիստոսի գալստենէն մինչեւ ժողովն Քաղկեդոնի ամ դճ և հգ: Ի յԵփեսոսի ժողովէն լ և ե ամ և էր Յուլիս ամսոյ ժզ: Եւ յառաջին ամէն Աբրահամու երկու հազար և չորս հարիւր և եւթանասուն և հինգ ամ յորժամ ժողովն[63] կործանմանն եղեւ դայթակղութիւն[64]: Մարկիանոս քառասուն և երեք Թիւ Թագաւորացն: Սա ի յերրորդ ամի իւրոյ Թագաւորութեան հրամայեաց ժողով մեծ լինել ի Քաղկեդոն ի մայրաքաղաքն Բիւթան|162v|ացւոց, և քինախնդիր լեալ լուծմանն Նստորի և նորին համախոհ եպիսկոպոսացն, |69| վասն զի էր ինքն նորին աղանդովն, առաւելեալ եւս և շարժեալ յաղագս գումարելոյ ժողովոյն հրապուրեալ ի Պաւղքերէ

---

cause d'un incident que je dirai ci-dessous, elle fit boire un poison mortel à cette personne aimée de Dieu et exila de cette vie le bienheureux Théodose. Alors elle prit effrontément pour mari l'impie Marcien, qui n'était d'origine ni noble ni princière ni même des grands du Palais qui accompagnent l'empereur dans son empire[65].

27. Or l'impie Marcien faisant partie de la secte de Nestorius, il régna avec une ferveur jalouse pour son hérésie. Et depuis l'avènement du Christ jusqu'au concile de Chalcédoine, il y a eu 473 ans, et depuis le Concile d'Éphèse 35 ans, et ce fut le 16 du mois de Juillet, depuis la première année d'Abraham deux mille quatre cent soixante-quinze ans, quand eut lieu ce concile, scandale délétère. Marcien était le quarante-troisième dans la série des empereurs[66]. Dans la seconde année de son règne, il ordonna de faire un grand concile à Chalcédoine dans la métropole de Bithynie, et il vengea la destitution de Nestorius et des évêques de même opinion, car il était lui-même de leur secte, surtout parce qu'il était influencé pour la convocation du concile, séduit par son épouse Pulchérie, et celle-ci du fait qu'elle était

---

conserver la virginité, et qui devint par la suite la femme d'un quidam appelé Marcien dont on dit qu'il était de la secte de Nestorius.

[62] MT p. 119, premières lignes 1-6: Արդ յետ փոխելոյ յանարատ և յաստուածահաճոյ կենացն պանդխտութեանս երանելեացն Թէոդոսի Թագաւորի բարեպաշտի. և Կիւրղի եպիսկոպոսի Աղեքսանդրի. և վասն զի որդի ոչ գոյր Թէոդոսի, Թագաւորութիւնն քեռն անկ էր որ էր զկուսութիւնն պահէլ կեղծաւորեալ, և ապա կին լեալ առն ումեմն Մարկիանոս անուն զորմէ ասէն աղանդակից Նեստորի:

[63] om B

[64] om A.

[65] Annonce des §§ 91-93 ci-dessous.

[66] Sur cette chronologie, voir Introduction, note 6.

զուգակցէ իւրմէ, որ վասն զի էր սիրելի Փլաբիանոսի և առաւել յորդորեալ զժողովոյն գումարումն, վասն զի էր աղանդակից Նստորի անիծելոյ:

28. Եւ դեռ եւս կենդանի էր ի կողմանս Խուժաստանաց, զոր հրամայեաց Մարկիանոս ածել զՆստոր զի ընկալեալ լիցի ի ժողովն Քաղկեդոնի: Իսկ ի դառնալն Նեստորի բարկութիւն հասանէր յԱստուծոյ ի վերայ նորա, և եղեալ որդնալից որպէս զՀերովդէս եւ սատակեցաւ չար|70r|չար ըստ արժանեացն նեխեալ որովայնն և հոտեալ փոր նորա և հրով տոչորեալ ամենայն անդամք նորա որ ոչ դոյր հնար ումէք մերձենալ առ նմա:

29. Իսկ ժողովեալքն ի Քաղկեդոն էին վեց հարիւր և երեսուն և վեց եպիսկոպոսաց սրբոց և անսրբոց: Որք էին գլխաւորք այսոցիկ |163r| Դիոսկորոս Աղեքսանդրի որ գլխաւորն էր երկրորդ ժողովոյն Եփեսոսի, Յոբնալ Երուսաղեմի, Մաքսիմիանոս Անտիոքայ, Ստեփաննոս Եփեսոսին, Լեւոն Հռոմայ, Եւսեբի Դորելու, Անատոլիոս Կոստանդնուպաւլսի: Յայնժամ գրե|70v|ալ ի Հայք միաբան ժողովն հրամանաւ Թագաւորին Մարկիանոսի առ սուրբ Յովսէփ հայրապետն Հայոց, և առ Ղեւոնդ և Սահակ եպիսկոպոսք գալ ի ժողովն Քաղկեդոնի: Զորս ոչ ընկալան զհրամանսն նոցա այլ ի յետոյ գիտացեալ տանն Հայոց զգաղտնի և զծածկեալ հայհոյութիւն ժողովոյն Քաղկեդոնի, անիծեալ զՔաղկեդոնի ժողովն և զպիղծ տումարն Լեւոնի մեծաւ հանդիսիւք և

---

l'amante de Flavien, s'empressait encore davantage de réunir le concile, car elle était adepte de Nestorius le maudit.

28. Et comme il était encore vivant dans la région du Khuzistan, Marcien ordonna d'aller chercher Nestorius afin qu'il soit reçu par le concile de Chalcédoine. Or tandis que Nestorius revenait, la colère de Dieu s'abattit sur lui, et il devint la pâture des vers comme Hérode. Il souffrit horriblement comme il convenait, son ventre se mit à pourrir, son fondement à sentir mauvais, tous ses membres à brûler de fièvre au point qu'il n'était plus possible à personne de s'approcher de lui[67].

29. Ceux qui s'étaient rassemblés à Chalcédoine étaient au nombre de six cent trente-six évêques, saints et non saints. Ses principaux dirigeants étaient Dioscore d'Alexandrie qui avait été le chef du deuxième concile d'Éphèse, Juvénal de Jérusalem, Maximien d'Antioche, Stéphane d'Éphèse, Léon de Rome, Eusèbe de Dorylée, Anatole de Constantinople. Alors l'assemblée unanime écrivit en Arménie sur l'ordre de l'empereur Marcien à saint Joseph, patriarche des Arméniens, et à Léonce et Sahak les évêques, d'aller à Chalcédoine. Ils n'acceptèrent pas cet ordre, mais la maison des Arméniens sut ensuite le blasphème secret et dissimulé du concile de Chalcédoine, et l'immonde Tome de Léon avec ses arguments-massue, et ils le comptèrent parmi les

---

[67] Sur cet épisode repris en doublet au § 86 ("comme nous l'avons déjà écrit ci-dessus"), et possible seulement après le IIe concile de Dwin en 555, voir le commentaire de N. Garsoïan, *Le grand schisme d'Orient*, Lovanii 1999, 1-239.

համարեցան զնոսա ըստ ամենայն հերձուածողսն, վասն զի նորոգեալ աճեցուցին զհին և զնոր[68] *հերձուածն որ յառաջն և որ զկնի։*|71r|

30. *Արդ ի յայսմ ամի կարգեցաւ երկրորդ պատերազմն սրբոց և քաջ առաքինեացն Վարդանանցն որ և անդէն կատարեցան արեամբ հեղմ-*|163v|*ամբ ի վերայ Քրիստոսի ոչ ուրացեալք, այլ հաւատացեալք զՏէր Յիսուս*[69] *Քրիստոս Աստուած ճշմարիտ և Տէր յերկնից և երկրի, արարիչ հրեշտակաց եւ մարդկան։ Արդ ի յայնժամ Լեւոն Հռոմայեցի ոչ եկեալ ի ժողովն, բայց ետ եկեալ զգիրսն չորեքտասան գլխոցն զորս յառաջագոյն առ Փլաբիանոս գրեալ էր վասն զի հաւանեսցին այնմ ժողովեալքն որք ի Քաղկեդոնի էին, զոր էր խոստեալ երանելոյն* |71v| *Դիոսկորոսի երկրորդ ժողովն Եփեսոսի։ Եւ առեալ թագաւորին զգրեալսն Լեւոնի ընկալաւ զնա։ Եւ յայնժամ ետ զատուցանելն զերանելին զԴիոսկորոս ի միաբանութենէ եպիսկոպոսացն սպառնալեաւք, և խնդրեաց թագաւորն ի ժողովէն դնել ի նմա սահման հաւատոյ ըստ դրեցելումն Լեւոմնի հայհոյութեանն։ Իսկ ուղղափառ իշխանք որ էին ի ժողովն ասացին առ եպիսկոպոսունսն. Այս է ժամանակ ճգնութեան ձերոյ ի վերայ սուրբ հաւատոյն զի հաստատուն ունիցիք զառաջին Հարցն* |164r| *ճշմարիտ*[70] *զխոստովանութիւն* |72r|*։*

31. *Յայնժամ ասացեալ միաբան եպիսկոպոսացն. Ոչ է հրաման ումեք ըստ հրամանի սուրբ կանոնացն դնել սահման Հաւատոյ, վասն զի*

---

hérétiques, car ils introduisaient derechef les hérésies anciennes et nouvelles d'avant et d'après.

30. Or en cette année se produisait la deuxième guerre des saints et valeureux ascètes Vardaniens, qui à ce moment devinrent parfaits par l'effusion de leur sang pour le Seigneur Christ, sans renier mais en confessant le Seigneur Christ, Dieu véritable et Seigneur des cieux et de la terre, créateur des anges et des hommes[71]. En ce temps-là, Léon de Rome ne vint pas au concile, mais il donna une lettre en quatorze chapitres qu'il avait écrite auparavant à Flavien, afin qu'en soient convaincus ceux qui étaient rassemblés à Chalcédoine. L'empereur Marcien prit la lettre de Léon et l'accepta. Alors il provoqua l'isolement du bienheureux Dioscore par rapport à l'unanimité des évêques avec des menaces, et l'empereur exigea du Concile de lui donner une définition de foi conforme au document du blasphème de Léon. Or, les princes orthodoxes qui étaient au Concile dirent aux évêques: «C'est maintenant le temps de votre épreuve concernant la foi sainte, car vous possédez la confirmation véritable des premiers pères.»

31. Alors les évêques dirent unanimement: «Il n'y a pas d'autre définition que celle des saints canons pour une définition de foi, car ce qui a été donné

---

[68] *զհին նոր* B.

[69] *ուրացեալք-* ante *որ և անդէն-* B.

[70] om A.

[71] Ce thème est fortement souligné dans le *Girk' Ēakac'*, § 8, ou dans l'édition de G. Srvanjteanc', *Hnoc' ew noroc'*, Constantinople 1874, p. 208-211 où cependant ce § est incomplet.

բաւական է մեզ եդեալն ի Նիկիայ և ի Կոստանդնուպաւլիս և որք յԵփեսոս: Յայնժամ Թագաւորն հրամայեաց տալ ի պահեստի զմիաբան եպիսկոպոսունսն և զիշխանսն և դումարել ի վերայ նոցա, զի նա զգեստ զաւրականս յարքայէն զգեցաւ[72] *վասն զի թէ ոչ հնազանդեսցին կամաց Թագաւորին, բայց*[73] *եղիցին պատուհասեալք: Եւ մեծաւ երկիւղիւ ահա բեկ*|72v|*եալ ամենայն եպիսկոպոսացն և կային ի տարակուսանս, թէ զիարդ լինիցին հնար նոցա զերծանել ի պատժոց: Յայնժամ Յոբնալ Յերուսաղեմի եպիսկոպոսն հրամայեաց Ասկղեպիադա սարկաւագին Կոստանդինուպաւլսի առնել սահման հաւատոյ և դնել ի նմա զերկուց բնութեանց և զմեկին խոստովանել որում առ երկիւղին հաւանեալ եպիսկոպոսացն* |164v| *վասն զի թեռեւս հնար լիցի այնու զերծանել ի պատժոցն, և ետուն զգրեալսն առ Թագաւորն:*

32. *Իսկ Թագաւորն ոչ ընկալաւ այլ ետ տանել առ նոսա զգիրսն հայհոյութեան Թղթ*|73r|*ոյն Լեւոնի Հռոմայեցւոյ: Եւ իբրեւ ընթերցան մասն ինչ ի յառաջսն զաղաղակ բարձրեալ ասեին միաբան եպիսկոպոսունքն. Այսոցիկ ոչ հնազանդիմք և ոչ հաւատամք վասն զի այս Պաւղոսի Սամոստացւոց է բանքս: Այսպէս և ոչ Նեստոր մոլորել յանդդնեցաւ հայհոյեալ որք այսպէս էր գրեալ ի գիրս*[74] *Լեւոնի: Գրէ Լեւոն Հռոմայեցի յիւրում տամարին այսպէս. Աստուած խոստովանիմ ըստ այնմ որում ի սկզբանէ էր բանն, բանն էր առ Աստուած և Աստուած էր բանն, և մարդ խոստովանիմ ըստ այնմ որում բանն մարմին եղեւ և տաղաւարեաց ի մեզ:* |73v|

à Nicée, à Constantinople et à Éphèse nous suffit!» Alors l'empereur ordonna de mettre aux arrêts les évêques unanimes ainsi que les princes, et de statuer à leur sujet car il revêtit l'uniforme militaire impérial et s'ils n'obéissaient pas à la volonté de l'empereur, ils seraient déchus de leur fonction. Et avec une grande frayeur voici que tous les évêques étaient divisés et plongés dans l'embarras, (pour savoir) comment il leur serait possible de se libérer de leur sanction. Alors Juvénal de Jérusalem donna l'ordre à Asclépiade[75] le diacre de Constantinople de confectionner une définition de foi et d'y mettre la confession des deux natures et de l'unique, ce à quoi acquiescèrent les évêques, car il était ainsi possible de se libérer de la sanction, et ils donnèrent à l'empereur cet écrit.

32. Mais l'empereur n'accepta pas cela et leur fit apporter le livre blasphématoire de Léon de Rome. Et tandis qu'on en faisait une lecture partielle, les évêques unanimes poussèrent un grand cri: «Cela, nous ne l'admettons pas et ne le croyons pas, car ce sont les mots de Paul de Samosate. Même Nestorius n'a pas osé s'égarer dans un blasphème comme il est écrit dans le livre de Léon: [a] Léon de Rome écrit dans son tome comme suit: «Je confesse Dieu selon le passage où (on dit) *Au commencement était le Verbe* (Jn 1.1), et je confesse l'homme selon le passage où (on dit) *Le Verbe devint chair et il a habité parmi nous* (Jn 1,14).»

---

[72] om A. [73] om A.

[74] *չար* add B.

[75] Sur l'historicité de cet Asclépiade, voir note 9 et 10 de l'introduction.

33. *Գրէ Լեւոն Հռոմայեցի. Մինն փայլ էր նշանագործութեամբ և միւսն չարչարանաւքն ստորանկեալ: Գրէ Լեւոն Հռոմայեցի. Իմաստ*|165r|*ութեամբ շինաւղին իւր տուն քանզի բանն մարմին եղեւ և տաղաւարեաց ի մեզ: Գրէ Լեւոն Հռոմայեցի. Քաղցնուլ և ծարաւիլն, վաստակելն և ննջելն խոստովանիմ բար է մարդոյ, այլ ի հինգ հացէն զհինգ հազարսն կերակրեաց և Սամարացւոյ զջուրն կենդանական շնորհեալ և ի վերայ ծփանաց*[76] *ծովուն ճեմեալ և զկոյ հակս այտմանցն ծովուն*[77] *ի վերայ սաստելով մրրկին խաղաղացոյց լեալ աներկբայապէս Աստուծոյ: Գրէ Լեւոն Հռ*|74r|*ոմայեցի. Եթէ պահէ երկաքանչիւր բնութիւնն անհատաբար յինքեանց յատկութիւն և ոչ բարձան կերպարանք ծառային և Աստուծոյն: Գրէ Ղեւոն Հռոմայեցի Քաղկեդովնի. Եթէ ոչ եբարձ զբնութեանց զանազանութիւնն վասն միանալոյն, այլ առաւել ողջ պահեաց զիւրութիւն երկաքանչիւր բնութեանց: Եւ այսպիսի բանիւք ծածկեալ զհայհայութիւն իւր խորամանկութեամբ և բազմահնար արուեստիւք խաբէութեամբ*[78]*:* |165v|

34. *Իսկ եպիսկոպոսացն ճանաչելով զկեղծաւորութիւն Լեւոնի և ի բաց* |74v| *ընկեցին յինքեանց զգիրս նորա: Յայնժամ թագաւորն հանդերձ կնաւ իւրով Պաւղքերաւ եկեալ առ միաբան եպիսկոպոսունսն և եկաց առ*

33: [b] Léon de Rome écrit: «L'un était brillant par les prodiges qu'il faisait, l'autre était soumis aux souffrances» [c] Léon de Rome écrit: «Bien que Verbe de celui qui bâtit la maison avec sagesse (Prov 9,1), il est devenu chair et a habité parmi nous». [d] Léon de Rome écrit: «Je confesse qu'il a eu faim, qu'il a eu soif, qu'il a travaillé et dormi, c'est chose humaine, mais il a rassasié cinq mille personnes à partir de cinq pains, il a gratifié la Samaritaine de l'eau de la vie, il a marché sur les ondes de la mer et a réprimandé le gonflement contraire de la mer et apaisé la tempête, événements provenant sans aucun doute de Dieu.» [e] Léon de Rome écrit: «Il conserve chacune des deux natures inséparables dans leur propriété respective, et les figures du serviteur et de Dieu ne sont pas enlevées.» [f] Léon de Rome le chalcédonien écrit: «Il n'a pas enlevé les différences des natures à cause de l'union, mais a encore davantage conservé la propriété de chacune des deux natures.» Par de telles paroles il cache son blasphème avec ruse, avec des artifices qui plaisent au grand nombre et avec hypocrisie[79].

34. Or les évêques connaissaient l'hypocrisie de Léon, et ils repoussèrent loin d'eux son opuscule. Alors l'empereur avec sa femme Pulchérie alla à l'assemblée des évêques et se tint parmi eux pendant trois jours. Il leur parla

---

[76] *մկանաց.*

[77] *ճեմեալ* - om B.

[78] om A.

[79] Sur le Tome de Léon, il est loisible de consulter les 715 pages de H. Arens, *Die christologische Sprache Leos des Großen*, Freiburg – Basel – Wien, 1982. Son texte est divisé en 205 versets. Les six passages allégués ici se trouvent [a]. 99-100, [b] 95, [c] 51-52, [d] 112-115, [e] 74-75 et [f] un peu moins littéral aux versets 94 et 150.

նոսա զաւուրս երեք, խաւսէր ընդ նոսա հնարիւք: Իսկ ժողովեալքն որք ի Քաղկեդոն ոմանք յերկիւղէ և ոմանք ակնառութեամբ թագաւորին և թագուհոյն եղեն հաւանեալք նորա ձայնութեան պիղծ հայհոյութենէ թղթոյն Լեւոնի զորս յառաջագոյն նզովեցին, և դարձան և եղեն ընդ յինքեանց նզովիւքն: Եւ ընկալան զանիծեալն զԹէոդորիտոս զոր լուծին ի պատուոյ քահանայութեան որ էր յաշակերտացն Նեստորի, զորս կացուցին գլխակալ ժողովոյն Քաղկեդոնի, ընկալան և զԻբաս Ուռհայոյ |75r| *եպիսկոպոսն որ էր համախոհ Նեստորի: Եւ գրեցին սահման հաւատոյ ըստ Լեւոնի հայհոյչին և Թէոդորիտայ մոլ*|166r|*որութեան, որ հաւասարին Նեստորի անիծելոյն և Թէոդորի և Դիոդորի և Պաւղոսի Սամոսատացոյ և Արտեմոնի կատարեալ հայհոյութեան նմանեալ:*

35. *Յորում կայ յետ սակաւուց այսպիսի. Խոստովանիմք միաբան ամենեքեան զՏէրն մեր Յիսուս Քրիստոս ըստ աստուածութեան ի Հաւրէ ըստ մարդկութեան ի կուսէն միածին յերկուց բնութեանցն, ոչինչ բառնալով զբնութեանց զանազանութեանցն վասն միանալոյն, այլ առաւել ողջ պահելով զյատ*|75v|*կութիւն երկաքանչիւրոյ բնութեանն, և մի դէմ և մի անձն խոստովանելով: Վասն զի մի իւրեանց ամբարշտութիւն յայտնի երեւեսցի զՆեստոր պատճառանաւք նզովեցին: Յայնժամ բազումք ի գլխաւորաց քաղաքին Կոստանդնուպաւլսի որք և Նեստորի հաւանեալք էին և կարծեցին եթէ ճշմարտութեամբ նզովեցաւ Նեստոր, զարմացեալք ասացին առաջի թագաւորին. Որպէ՞ս ի նոցունց պատմութեանցն Քաղկեդոնացոցն ասացեալ է: Ասեն սուրբքն. Ընդէ՞ր նզովեն* |166v| *զի եթէ զհաւատսն զՆեստորի հաստատեցին, զնոսա ընդէ՞ր նզովեցին: Իսկ թագաւ*|76r|*որն սաստեաց նոցա զի լռեսցեն այսպէս:*

---

avec adresse. Parmi ceux qui étaient assemblés à Chalcédoine, certains par crainte, d'autres par respect humain envers l'empereur et l'impératrice, marquèrent leur accord à l'immonde blasphème de la lettre de Léon qu'ils avaient auparavant anathématisée. Et ils se retournèrent et tombèrent sous leur propre anathème. Et ils acceptèrent l'immonde Théodoret dont on avait suspendu la prêtrise et qui était un disciple de Nestorius. Et ils écrivirent une définition de foi selon Léon le blasphémateur et l'erreur de Théodoret, se mettant au niveau de Nestorius le maudit et imitant le blasphème parfait de Théodore, Diodore, Paul de Samosate et Artémon.

35. Il y a là après peu de lignes ceci: «Nous confessons tous à l'unanimité notre Seigneur Jésus Christ fils unique venu du Père selon la divinité et de la Vierge selon l'humanité en deux natures, mais conservant intégralement la propriété de chacune des deux natures, tout en confessant un visage et une personnalité.» Et afin de ne pas faire apparaître leur impiété, ils anathématisèrent Nestorius prétendument. Alors beaucoup des autorités de Constantinople, qui suivaient également Nestorius et pensèrent que Nestorius était vraiment condamné, s'étonnèrent et dirent devant l'empereur: «Comment à partir de leurs histoires chalcédoniennes cela a-t-il été dit? Les saints disent: Pourquoi anathématisent-ils? S'ils confirment la foi de Nestorius, pourquoi l'anathématisent-ils?» Mais l'empereur leur enjoignit de se taire aussi.

36. *Իսկ յայտնեալ ի նոցունց կեղծաւորութիւնն նոցա, և յայտնապէս ծանուցաւ նոցա ամենեցուն, որ և առաւելադունաւքն յայտնի է ուրացութիւն նոցա: Զի որք ի Քաղկեդոն ժողովեալ էին եպիսկոպոսքն, նոյնպէս ի յԵփեսոսի ժողովն էին նոքա որ էին անդր: Եւ գրով սահմանեալ ասացին այսպէս. Եթէ ոք ասասցէ զՔրիստոս երկու բնութիւնն, նզովեալ եղիցի: Եւ վասն այսր պատճառանց, լուծաւ ի պատուոյ Նեստոր և նմանիքն նորա: Իսկ ի Քաղկեդոն կործանեալք եղեն յերկիւղէ և ձեռնագրով* |76v| *ուրացեալք ի Քրիստոս Աստուած, և ասացին այսպէս. Որ ոք ոչ խոստովանեսցի զՔրիստոս երկու բնութիւն, նզովեալ եղիցի: Եւ յայնժամ ընկալան ի պատուի զհաւանեալսն Նեստորի զամենայն աշակերտեալսն նորա: Իսկ որք ոչ հաւանեցան կործանական հայհոյութիւն ժողով*|167r|*ուն Քաղկեդոնի և անօրէն սահմանադրութիւն նորա, զսոսա աքսորեցին, զՊետրոս Անտիոքացին և զՏիմոթէոս և զԱնատոլի զնորին եղբայրն, և զմեծն Դէոսկորոս Ալեքսանդրու եպիսկոպոսն զորս և հերձուածողս անուանեցին և խորհրդակից Եւտիքէի ասացին: Եւ ընդ սոսա աքսորեցաւ նախ* |77r| *ի Կիզիկոն և ապա յԵրակլիայ և ապա Պանփիղադունիայ, և անդ կատարեցաւ բարի վկայութեամբ և խոստովանութեամբ ի Քրիստոս Յիսուս Դէոսկորոս մեծ վկայն Քրիստոսի:*

37. *Եւ էր խռովութիւն և ալեկոծութիւն զամենայն աւուրս Մարկիանոսի և Ղեւոնի Հռոմայեցոյ իբրեւ ամս քսան երեք: Յայնժամ Թէոդորիտէ առեալ զգրեալսն ժողովոյն Քաղկեդոնի և հասեալ յԱնտիոք քաղաք և գնացեալ ի դուրս խցկան միոջ միայնակեցի որում անուն էր*

---

36. Ainsi à partir d'eux est devenue claire leur hypocrisie, et tous comprirent manifestement que leur abjuration était claire pour la plus grande partie d'entre eux. Car parmi les évêques qui étaient rassemblés à Chalcédoine, plusieurs qui étaient là le furent pareillement à Éphèse. Et dans le libelle de définition ils s'exprimèrent ainsi: «Si quelqu'un dit que le christ a deux natures, qu'il soit anathématisé!» Et pour cette raison, Nestorius fut suspendu de son siège ainsi que ses semblables. Or à Chalcédoine ils avaient donné leur opinion par crainte, et par un écrit ils avaient renié le Christ Dieu et parlé comme suit: «celui qui ne confesse pas le Christ en deux natures, qu'il soit anathème!» Et alors ils reçurent avec honneur les sectateurs de Nestorius et tous ses disciples. Mais ceux qui n'acquiescèrent pas au blasphème délétère de Chalcédoine et à sa définition impie, il les exilèrent, Pierre d'Antioche[80], Timothée, Anatole son frère, et le grand Dioscore évêque d'Alexandrie qu'ils déclarèrent hérétique et partageant l'opinion d'Eutychès. Et ils l'exilèrent d'abord à Cyzique, et puis à Héraclée, et ensuite en Paphlagonie, et là Dioscore le grand martyr du Christ s'éteignit avec le bon témoignage et la foi au Christ Jésus.

37. Et il y eut des troubles et des révoltes pendant tous les jours de Marcien et de Léon de Rome, environ vingt-trois ans. Alors Théodoret prit l'écrit du concile de Chalcédoine et se rendit à Antioche. Il arriva à la cellule d'un ermite solitaire appelé Syméon, car il était célèbre et se tenait sur une co-

---

[80] Pierre le Foulon, mort en 488, et sûrement absent au concile de Chalcédoine!

Սիմէոն, վասն զի էր հռչակաւոր և սիւնակեաց և խսկոյն տեղեկ-|167v|ութիւն տուեալ միայնակեցին եթէ ոմն ի թագաւորէն եկեալ է, և |77v| խնդրէ տեսանել զքեզ: Իսկ նորա յառաջագոյն ծանուցեալ Հոգովն սրբով ի հրամայեաց և սպասաւորին ի ներքս ոչ թողուլ զԹէոդորիտոէ և նորա մտեալ առ սուրբ Սիմէոն և բազում քասս թախանձանաւք մատուցանէր սրբոյն, և աղաչէր աղաչանաւք ձեռնարկանել և հաւանել անդրէն սահմանադրութիւն ժողովոյն Քաղկեդոնի: Յայնժամ սուրբ Սիմէովն յինքն առեալ զգիրսն անաւրէն ժողովոյն Քաղկեդոնի և վաղվաղակի ի վառեալ հուրն ընկեց ներսն: Եւ ասացեալ այսպէս. Անիծեալ Մարկիանոս և անիծեալ ժողովն Քաղկեդոնի և անիծեալք |78r| որք հաւանին անաւրէն սահմանադրութեան նորա: Եւ յայնժամ Թէոդորիտոս բազում ամաւթով լի դարձաւ առ թագաւորն և պատմեաց զոր ինչ արար սուրբն Սիմէոն[81]:

38. Եւ արդ յայսմ ժամանակիս եկեղեցիք |168r| ուղղափառաց շաղախեցան արեամբ և մետաղք և կղզիք կապանաւք լցեալք եղեն վասն զի

---

lonne. Et on lui communiqua que quelqu'un de la part de l'empereur était arrivé et demandait à le voir. Mais lui le sut à l'avance par l'Esprit saint et ordonna à son serviteur de ne pas laisser Théodoret entrer. Quand il entra auprès de saint Syméon, il présenta au saint beaucoup de paroles, insistant de recevoir en main et d'approuver alors la définition du concile de Chalcédoine. Alors, saint Syméon saisit lui-même le livre de l'impie concile de Chalcédoine et aussitôt le jeta dans un feu allumé. Et il parla ainsi: «Maudit soit Marcien et maudit le concile de Chalcédoine et maudits ceux qui adhèrent à sa définition de foi impie!» Alors Théodoret tout rempli de honte s'en retourna chez l'empereur et raconta tout ce qu'avait fait saint Syméon[82].

38. Et ainsi en ce temps-là, les églises des orthodoxes furent couvertes de sang et enchaînés, ils remplirent les mines et les îles, car ils maltraitaient les

---

[81] MT, p. 120, lignes 20-31: Եւ Թէոդորիտոս առեալ զգրեալսն հրամանաւ թագաւորին, հասանէ յԱնտիոք, ի դուռս խցկանն հռչակաւոր և երանելոյն Սիմէովնի. և խսկոյն տեղեկութիւն տուեալ, թէ ոմն ի թագաւորէն եկեալ է և խնդրէ տեսանել զքեզ. և նորա յառաջագոյն հրատ լուցեալ՝ հրամայէ ի ներքս թողուլ: Եւ Թէոդորիտոս մտեալ ի ներքս, բազում թախանձանս մատուցանէր, և աղաչէր ձեռնարկ առնել և հաւանել անաւրէն սահմանադրութեանն: Եւ նորա յինքն առեալ վաղվաղակի զգրեալսն՝ ի վառեալ հրատն ընկենոյր ասելով. Նզովեալ Մարկիանոս և նզովեալ ժողովն Քաղկեդոնի. և նզովեալ որք հաւանին այնմ սահմանադրութեանն: Եւ նորա դարձեալ առ թագաւորն պատմեաց զոր ինչ արար երանելին Սիմէոն:

[82] MT, p. 120, lignes 20-31: Et Théodoret prit l'écrit sur l'ordre de l'empereur et se rendit à Antioche à la porte de la cellule du célèbre et bienheureux Syméon, et on lui communiqua que quelqu'un de la part de l'empereur était arrivé et demandait à le voir. Et lui fit à l'avance du feu et ordonna de l'introduire. Et Théodoret étant entré à l'intérieur manifesta une grande insistance pour qu'il prenne en main et accepte la définition impie. Et lui saisit l'écrit et le brûla dans le feu en disant: «Maudit soit Marcien, maudit soit le concile de Chalcédoine et maudits ceux qui adhèrent à cette définition». Et il retourna chez l'empereur et lui raconta tout ce que le bienheureux Syméon avait fait.

զուղղափառսն չարչարէին, և դասք ուղղափառացն զայն լաւ համարեցան քան զհաւանելն երկաբնական սահմանացն Քաղկեդոնի: Եւ բազում խռովութիւնք ի ժողովսն սահմանացն լինէին յաղագս ոչ ընդունելոյն զհերձուածող եպ|78ᵛ| *իսկոպոսունսն և ի թշնամանելոյ զԹագաւորն Մարկիանոս*[83] *յաղագս այսորիկ: Եւ էր աղմուկ մեծ և ամբոխ ի յաշխարհի Հոռոմայեցւոց վասն զի մանկունք եկեղեցոյ վնասեալք լինէին աւարութեամբ և պէսպէս տանջանաւք և վարդապետք սուրբ հալածականք եղեն ի սուրբ եկեղեցոյ*[84]*:*

39. *Նոյնպէս և աստուածակերտ քաղաքն Երուսաղէմ լցաւ խռովութեամբ, վասն զի Յոբնաղ յերուսաղեմացի եկեալ յԵրուսաղէմ արքունի զաւրականաւքն և վեր ի վայր պատառաց զաստուածային և զառաքելական զհաւատն ընդ նմին և զկարգ սուրբ եկեղեցոյ,* |168ᵛ| *և փոխանակ այնոցիկ հաստատէր զնստոր*|79ʳ|*ական և զքաղկեդոնական զհայհոյութիւն և սուգ մեծ ի սուրբ քաղաքն Երուսաղեմի էր, վասն զի արեամբ ելից զամենայնն որպէս և յաւուրսն Մանասէի, վասն զի ոչ կամեցան*

---

orthodoxes. Et les groupes des orthodoxes estimèrent cela meilleur que d'admettre la définition des dyophysites de Chalcédoine. Et beaucoup de troubles surgirent à cause de la définition du concile pour ne pas accepter les évêques hérétiques en s'opposant en cela à l'empereur Marcien. Et ce fut une grande tempête et un tumulte dans l'empire romain, car les enfants de l'Église subissaient des exactions et toutes sortes de lésions, et les saints docteurs étaient persécutés dans la sainte Église[85].

39. De la même manière la cité bâtie par Dieu, la ville de Jérusalem fut remplie de troubles, car Juvénal de Jérusalem vint à Jérusalem avec les forces de police, et il ruina de fond en comble la foi divine et apostolique, et avec elle l'Ordo de la sainte Église, et à leur place il confirma le blasphème nestorien et chalcédonien, et ce fut un grand deuil dans la sainte cité de Jérusalem, car *il fit couler le sang* de tous comme aux temps de Manassé (4 R

---

83 *Մարկիանոն* B, variante probablement due à un modèle grec.

84 MT, suite p. 120-121: *Եւ ապա յայնժամ եկեղեցիք ամենայն արեամբ շաղախեալ լինէին. և մետաղք և կղզիք կապանաւորաւք լցեալ, զի ուղղափառքն չարչարիլ լաւ համարեցան քան զհնազանդել և հաւանել երկաբնակ սահմանադրութեանն ժողովոյն Քաղկեդոնի. և բազում խռովութիւնք ի ժողովրդականաց լեալ, յաղագս չընդունելոյ զհերձուածող զեպիսկոպոսունսն, և թշնամանելով զԹագաւորն Մարկիանոս: Եւ էր աղմուկ մեծ և ամբոխ յոյժ* [p. 121] *յաշխարհին Հոռոմոց. զի մանկունք եկեղեցոյ վանեալ լինէին աւարութեամբ և պէսպէս տանջանաւք և վարդապետք սուրբք հալածեալք յեկեղեցոյ:*

85 MT, suite p. 120-121: Et après en ce temps toutes les églises furent couvertes de sang, et les mines et les îles furent remplies de prisonniers, et les orthodoxes estimèrent meilleur de souffrir que de céder et d'adhérer à la définition diophysite de Chalcédoine. Il y eut beaucoup de révoltes populaires, afin de ne pas accepter les évêques hérétiques en devenant des ennemis de Marcien. Et ce fut un grand tumulte et une tempête violente dans l'empire romain, car les enfants de l'Église subissaient des exactions et toutes sortes de lésions, et les saints docteurs étaient persécutés par l'Église.

նոցա լսել սուրբ հարքն առասպելական տումարին Լեւոնի: Նոյնպէս Ալեքսանդրացոց քաղաքն դժընդակ վիշտս և բազում նեղութիւնս կրեալ յանաւրէն Մարկիանոսէ, վասն զի ի սկզբանէ ուղղափառք էին քաղաքն Աղեքսանդրացոց և ոչ հաւանեցան պիղծ կրաւնիցն և ատելի կարգացն ժողովոյն Քաղկեդոնի[86]*:*

40. *Վասն զի յետ աքսորելոյ զերանելին զԴէոսկորոս զՊրոտեր հրամանաւ թագաւորին Մարկիանոսի ձեռնադրեցին եպիսկոպոս ի ժողովն Քաղկեդոնի, և փոխանակ Դէոսկորոսի առաքեաց զնա յԱղեքսանդրիայ, և ոչ ընկալան զնա քաղաքացիքն, և յայնժամ բազում աւարառութիւնս* |169r| *ընչից խոշտանգանս և գանից տանջանաց և հեղումն արեանց ընկալան ի թագաւորէն, վասն զի ոչ ընկալան զՊրոտէր եպիսկոպոս ի յԱղեքսանդրացոց քաղաքն և ոչ հաղորդեցան ընդ նմա: Սակայն, մինչեւ ի սպառ ոչ կացին ի ճշմարտութիւնն այլ բաժանեցան յերկուս, կէս քաղ*|80r|*աքին ընկալան զՊրոտէր եպիսկոպոս և կէս քաղաքին յուղղա-*

21,16) parce que les saints pères ne voulaient pas entendre le fabuleux Tome de Léon. De la même manière la ville d'Alexandrie subit un sort pénible avec une grande angoisse de la part de l'impie Marcien, car depuis le début il y avait des orthodoxes dans la ville d'Alexandrie, et ils n'entérinaient pas la religion immonde et les canons odieux du concile de Chalcédoine[87].

40. Car après l'exil du bienheureux Dioscore, sur l'ordre de l'empereur Marcien, on ordonna Proterius au concile de Chalcédoine, et on l'envoya à Alexandrie à la place de Dioscore, et les habitants de la ville ne le reçurent pas. A ce moment ils subirent de la part de l'empereur des dépossessions de biens, des châtiments et des punitions de bastonnade et des effusions de sang, parce qu'ils n'acceptaient pas Proterius dans la ville d'Alexandrie et ne communiaient pas avec lui. Ensuite, comme ils ne se tenaient pas tous dans la vérité mais étaient divisés en deux, une moitié de la ville accepta l'évêque

---

[86] MT suite p. 121: *Նոյնպէս և յաստուածակերտ քաղաքին Երուսաղէմ եկեալ Յուբնաղ արքունի զաւրականաւքն՝ վեր ի վայր տապալեաց զաստուածային և զառաքելական հաւատն, և զկարգ եկեղեցոյ սրբոյ, և հաստատէաց զնեստորական հայհոյութիւն ժողովոյն Քաղկեդոնի: Եւ էր սուգ տրտմութեան մեծ ի սուրբ քաղաքին զի ելից արեամբ ծայր ի ծայր իբրեւ յաւուրսն Մանասէի, զի ոչ կամեցան ճշմարիտքն ընդունել զառասպելաբան հայհոյութիւն տումարին Լեւոնի: Նոյնպէս և Ալեքսանդրացւոց քաղաքն դժնդակ նեղութեամբ բազում կոտորածս ընկալաւ յամպարիշտն Մարկիանոսի, յաղագս չընդունելոյ զեպիսկոպոսն Պրոտորէ, զի ի սկզբանէ ուղղափառք էին և հնազանդեցան աղծապիղծ կրաւնիցն և ատելի կարգացն Ո և Լ-ից եղելոց:*

[87] MT, suite p. 121: De la même manière, Juvénal alla à la cité bâtie par Dieu, la ville de Jérusalem, avec des forces de police, et il y renversa de fond en comble la foi divine et apostolique et l'Ordo de la sainte Église, et il confirma le blasphème du concile de Chalcédoine. Et il y eut un grand deuil de protestation dans la ville sainte, car le sang coula de part en part comme aux temps de Manassé, car les justes ne voulaient pas recevoir le fabuleux blasphème du Tome de Léon. Pareillement la ville des alexandrins subit avec une angoisse pénible de nombreux méfaits de la part du rebelle Marcien pour ne pas accepter l'évêque Proterius, car dès le début ils étaient orthodoxes et se soumettaient à l'immonde religion et aux canons odieux des 630.

փառութիւնն և ոչ հաւանեցան նմա, զորս յետ սակաւ աւուրցն ի սենեկին ի յաւթեւանին ի յանկողէն զահոյիցն ի գիշերի հարեալ բարկութեամբ յԱստուծոյ և սատակեցաւ ամբարիշտն Պրոտէր: Եւ յետ նորա յաջորդէ զաթոռն Աղեքսանդրու երանելին Տիմոթեոս և հաստատէր յուղղափառութեանն հաւատս զոր կործանեալն ի Պրոտերեա:

41. *Դարձցուք անդրէն ի Քաղկեդոն զոր սկսաք յասել: Արդ զայս գիտասջիք, մանկունք սրբոյ եկեղեցոյ, վասն զի ողորմելին այն* |169v| *Նստոր թեպէտ և ամբար*|80v|*շտեցաւ, սակայն զգժոխս ժառանգեաց, այլ փոփոխումն որոմանն նորա ոչ կարեաց աւանդել աշխարհի: Իսկ ժողովեալքն ի Քաղկեդոն զՆստորի և զայլոց ոմանց զհայհոյութիւնն գաղտագողի սողացուցեալ մուծին յեկեղեցիս Աստուծոյ, և այնիւ պատրեցին զպարզամիտսն: Վասն զի ամբարիշտն այն Նստոր զԱստուածածինն զձայնն որ ի վերայ կուսին ասի ուրացաւ: Իսկ սոքա խոստովանեցան կեղծաւորութեամբ և այնիւ մոլորեցուցին զբազում այնոսիկ*[88] *որք ոչ կարէին դիտել զմիտս սուրբ գրոց: Վասն զի թէպէտ և ձայնքն որոշէին, սակայն և միտքն զնո*|81r|*յնն զՆստորի բերէին զխորհուրդն, վասն զի ամբարիշտն այն Նեստոր սոսկ մարդ ասաց զՔրիստոս և շնորհաւք արժանաւորիլ և տաճար լեալ Աստուծոյ բանին*[89]*:*

Proterius et une autre partie l'orthodoxie sans le reconnaître. Celui-ci, après peu de jours, dans la chambre de son hôtel, heurta l'angle de son lit pendant la nuit à cause de la colère de Dieu, et l'impie Proterius mourut. Et après cela, le bienheureux Timothée accéda au trône d'Alexandrie, et il confirma la foi orthodoxe qui avait été corrompue par Proterius.

41. Revenons maintenant à Chalcédoine par où nous avons commencé de parler. Sachez maintenant, enfants de la sainte Église, que ce misérable Nestorius après voir prévariqué, hérita de l'enfer, mais la saison de son ivraie n'a pas pu influencer le monde. Mais ceux qui se sont réunis à Chalcédoine ont en secret subrepticement introduit le blasphème de Nestorius et de quelques autres dans l'Église de Dieu, et de cette manière abusé les simples. Car cet impie Nestorius a nié le mot «Theotokos» qui a été dit de la Vierge. Or ceux-ci l'ont confessé hypocritement et ainsi égaré le grand nombre, ceux qui ne pouvaient comprendre le sens des saintes écritures. Car si les mots sont exacts, la pensée est la même et supporte l'opinion de Nestorius, car cet impie

---

88 *այն* A.

89 MT, suite: *Արդ զայս գիտասցէ ձեր սիրելութիւնդ, զի ողորմելին Նեստոր, թէպէտ և ամպարշտեաց, այլ ինքն զգժոխսն ժառանգեցուցանել, փոխումն որոմանն ոչ կարացաւ աւանդել աշխարհի. այլ ժողովեալքն ի Քաղկեդոնին զՆեստորին և զյոլովից այլոց հերձուած գաղտագողի և սողեցուցանելով մուծին, և այսու պատրեցին զպարզամիտս: Զի Նեստորն ամպբարիշտ այն զԱստուածածինն ձայն՝ ի վերայ կուսին ուրացաւ. իսկ նորա խոստովանեցին, և այսու մոլորեցուցին զբազումս, որք ոչ կարէին գիտել զմիտս գրոց սրբոց: Զի թէպէտ և ձայնքն որիշ են, այլ միտքն զնոյն բերեն զՆեստորին: Զի Նեստոր ամբարիշտ՝ մարդ սոսկ ասաց զՔրիստոս, շնորհաւք արժանաւորեալ տաճար բանին Աստուծոյ լինել:*

42. *Եւ Քաղկեդոնի ժողովն նոյնպէս ասացին երկու առանձնաւորութիւնք և երկու պատկերս համբաւեցան զկնի եկաւորութեան: Եւ այսպէս ասացին. Այլ էր որ ի Հաւրէ և այլ էր որ ի Մարիամայ և այլ էր որ ի վաստակ էր* |170r| *և քաղցոյր*[90]*, և այլ էր որ զհանգիստն խոստովանայր և զքաղցեալսն յագեցուցանէր: Այլ էր որ զսքանչելիսն առնէր և այլ էր որ չարչարեցաւն:* |81v| *Այլ էր որ մեռաւն և այլ էր որ յարեաւն ի մեռելոց: Արդ Հրեայքն ոչ հաւատացին աստուածութեանն և զՏէրն փառաց ի խաչ հանին: Արդ սոքա երկու բնութիւնն ուսուցին ասել և սոսկ մարդ ասացին զխաչելեալն Քրիստոս, և յաղագս հաւատարմացուցանելոյ զամբարշտութիւնն իւրեանց զՆեստոր նզովեցին և ժառանգ Սատանայի անուանին զնորա կեղծաւորութիւնն և զնոյնս գրեալքն յայտ առնեն*[91]*:*

Nestorius a dit que le Christ était seulement homme, et que par grâce il a été rendu digne de devenir le temple du Verbe de Dieu[92].

42. Et le concile de Chalcédoine a déclaré de la même manière deux personnalités et ils ont rendu publiques deux effigies après l'avènement. Ils ont parlé comme suit: «Autre est celui qui vient de Dieu et autre celui qui vient de Marie, autre est celui qui se fatigue et a faim, et autre celui qui promettait le repos et rassasiait les affamés. Autre est celui qui faisait des miracles, et autre est celui qui est ressuscité des morts». Or, les Juifs ne croient pas à la divinité et *ont cloué le Seigneur de gloire à la Croix* (1 Cor 2,8). Mais ceux-ci ont enseigné de parler de deux natures, et disent que seulement l'homme Christ a été crucifié. Et pour rendre crédible leur impiété, ils ont anathématisé Nestorius et ils ont divulgué l'héritage de Satan, et les écrits mêmes en ont divulgué l'hypocrisie[93].

---

90 *քաղցն էր* B

91 MT suite, p. 121-122: *Եւ ի Քաղկեդոնի ժողովեալքն, նոյնպէս երկուս առանձնաւորութիւնս և երկուս դէմս համբաւեն զկնի միաւորութեանն: Եւ ասեն, այլ էր որ ի Հաւրէ, և այլ էր որ ի Մարիամայ. այլ էր որ վաստակենայր և քաղցնոյր, և այլ էր որ զհանգիստն խոստանայր և զքաղցեալսն կերակրէր. այլ էր որ զսքանչելիսն առնէր, և այլ էր որ չարչարեցաւն: Արդ Հրեայքն ոչ հաւատալով աստուածութեանն՝ ի խաչ հանին. և նոքա երկուս բնութիւնս ուսուցանելով սոսկ մարդ ասեն զխաչելեալն, և յաղագս հաւատացուցանելոյ զամպարշտու*|122|*թիւնն՝ զՆեստոր նզովեն ժառանգս Սատանայի անուանելով, զորոց կեղծաւորութիւն, նոցին իսկ գրեալքն առնեն:*

92 MT, suite: Maintenant que votre amabilité sache que le misérable Nestorius, après avoir prévariqué, hérita de l'enfer, mais les vicissitudes de son ivraie n'ont pu influencer le monde. Mais qui se sont réunis à Chalcédoine ont introduit secrètement et subrepticement l'hérésie de Nestorius et de tous les autres, et ainsi ils ont abusé les simples. Car Nestorius le rebelle a nié la parole «Theotokos» au sujet de la Vierge. Or, ils l'ont confessée et ainsi égaré le grand nombre, qui ne pouvait comprendre le sens des saintes Écritures. Car si les mots sont exacts, la signification est la même que celle de Nestorius. Car Nestorius le rebelle a dit que le Christ était seulement un homme, rendu digne par grâce de devenir le temple de Dieu.

93 MT, suite p. 121-122: Et ceux qui se sont réunis à Chalcédoine ont parlé de deux personnalités et de deux personnes après l'unification. Ils disent: «Autre est celui qui vient de Dieu et celui qui vient de Marie, autre celui qui a peiné et eu faim, et autre

43. *Զի մերթ ասեն թէ մի է և մի դէմ և նոյն Յիսուս Քրիստոս Որդի Աստուծոյ և Տէր և միածին, և դարձեալ ասեն երկու բնութեանցն անխառնելիք և որ խառնեալ հա*|82r|*մարին: Ասեն զերկու բնութիւնս Քրիստոսի, զմարդկութիւն իւր բովանդակ ընդ աստուածութեանն, զնոսա նզովեմք: Ասեն. Եւ արդ եթէ երկու բնութիւնքն անխառն և անփոփոքելիք են որպէս թէ երբեմն մարդ և երբեմն Աստուած, ապա չորրորդութիւն* |170v| *խոստովանիք դուք: Արդ սուրբ Հարքն որք ի Նիկիա ժողովեցան և հաւատացին ի մի Տէր Յիսուս Քրիստոս վասն զի ուսան նոքա ճշմարտութեամբ ի սուրբ առաքելոցն քարոզութեանցն և զորդին Աստուծոյ մի յերրորդութենէն ասացին սրբոյ եկեղեցոյ: Միացեալ մարդացեալ և մի լեալ քարոզեցին, և ասացին այսպէս եթէ.* |82v| *մի է Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս որ է ի վերայ ամենեցուն Աստուած աւրհնեալ յաւիտեանս, ամէն*[94]*:*

43. Car parfois ils disent qu'il est un et une personne et l'identique Jésus Christ Fils de Dieu, seigneur et Monogène, et à nouveau ils disent des deux natures qu'elles sont inconfusibles, et celui qui estime confondues les deux natures du Christ, son humanité entière avec la divinité, nous l'anathématisons. Ils disent: «Et maintenant, les deux natures sont non mélangées et immuables, en sorte qu'il est une fois homme, et une autre fois Dieu», ainsi vous confessez une quadrinité. Mais les saints pères qui se sont réunis à Nicée ont cru à l'unique Seigneur Jésus Christ car ils avaient été instruits en vérité par la prédication des saints apôtres, et ils ont appelé le Fils de Dieu l'un de la Trinité de la sainte Église. Ils l'ont prêché unifié, devenu homme et devenu un, et ils ont dit comme suit: «*Un est notre Seigneur Jésus Christ qui est Dieu au dessus de tout béni à jamais, Amen* (Rom 9,5)»[95].

---

celui qui promettait le repos et nourrissait les affamés, autre celui qui faisait des miracles et autre celui qui a souffert». Or les Juifs, ne croyant pas à la divinité, l'ont crucifié, et eux en enseignant deux natures disent que le crucifié est seulement homme, et pour la crédibilité ils anathématisent Nestorius en l'appelant l'héritier de Satan, ce que leurs écrits mêmes dissimulent.

[94] MT, suite: *Մերթ ասեն թէ մի է և միադէմ. և նոյն Քրիստոս Որդի Աստուծոյ և Տէր Միածին. և անդրէն դարձեալ ասեն յերկուց բնութեանց անխառնելի, և որ խառնեալն համարին ասեն զերկուս բնութիւնսն Քրիստոսի. զմարդկութիւնն իւր բովանդակ ընդ աստուածութեանն, զնոսա նզովեմք ասեն: Արդ եթէ երկու բնութիւնքն անխառնք և անփոփոքելիք են, որպէս թէ երբեմն մարդ, և երբեմն Աստուած, ապա չորրորդութիւն դաւանի: Այլ սուրբ Հարքն ՅԺ և Ը որ ի Նիկիա հաւատացեալ ասացին, ի մի Տէր Յիսուս Քրիստոս, որպէս ուսանն ճշմարտութեամբ ի սուրբ առաքելոցն քարոզութենէ. և զՈրդին մի յԵրրորդութենէն՝ իջեալ և մարմնացեալ. մի լեալ քարոզեցին: Եւ ասեն այսպէս. թէ. Մի է Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս: Եւ դարձեալ թէ որոց և Քրիստոս, որ է ի վերայ ամենեցուն Աստուած աւրհնեալ յաւիտեանս, ամէն:*

[95] MT, suite: Parfois ils disent qu'il est une personne, et le même Christ Fils de Dieu et Seigneur Monogène, et ensuite ailleurs ils disent qu'il est non mélangé à partir de deux natures, et celui qui estime, disent-ils, les deux natures mélangées, celui-là, nous l'anathématisons, disent-ils. Maintenant si les deux natures ne sont ni mélangées ni permutables, comme parfois homme et parfois Dieu, alors une quadrinité est professée. Mais les 318 de Nicée ont affirmé et dit l'unique Seigneur Jésus Christ, comme ils l'ont appris en vérité par la prédication des saints apôtres, et ils ont prêché

44. *Եւ ի կաթողիկէն ասացին այսպէս. Աստուած ճշմարիտ և ի կեանք յաւիտենականք: Եւ ոչ ուրէք ասացին սուրբ հարքն երկուս բնութիւնս, և եթէ ասացեալ է զայն յաղագս ճշմարիտ մարդանալոյն են ասացեալ որպէս ասաց եթէ. Մարդով եղեւ յարութիւն մեռելոց և կամ եթէ. Երկրորդ Ադամն Տէր երկնից, ոչ եթէ ըստ բնութեանն ինչ ճառեաց, որք ասենն եթէ ոչ էառ ճշմարտութեամբ մարմին և հոգի ի սուրբ կուսէն Մարիամայ Աստուածածնէն: Նոյնպէս և վասն*[96] *ամենակեցոյց չարչարանացն խաչ*|83r|*ելութեան, զիա՞րդ մարթիցէ յերկուանալ, որ նախ վերինքն իսկ եղեն քարոզաւղք նորա որք ասացին ցկանայսն. զՅիսուս զխաչեցեալն խնդրէ՞ք* |171r| *չէ աստ քանզի յարեաւ Աստուած հզաւրն և անմահն Աստուած: Եւ սուրբ առաքեալն Աստուծոյ և երանելին Պաւղոս ասէ. Ոչ եթէ ի մտի եդի գիտել ինչ ի ձեզ բայց միայն զՅիսուս Քրիստոս և զնոյնն ի խաչ ելեալ: Պետրոս ասէ. Քրիստոս չարչարեալ մարմնով վասն մեր և մարմին նորա ոչ ետես զապականութիւն: Եւ դարձեալ ասէ. Աստուած ճշմարիտ և կեանք յաւիտենականք: Արդ եթէ սոսկ մարդ էր ոչ խաչեցաւն և ապա ապականելի էր.* |83v| *Ապա ընդունայն եղեւ քարոզութիւնք սրբոցն առաքելոցն վասն զի զՔրիստոս Աստուած ճշմարտու-*

44. Et à partir de l'épître catholique: «*Il est le Dieu véritable et la vie éternelle* (1 Jn 5,20), nulle part les saints pères n'ont dit deux natures. Et si cela est dit parce qu'il est réellement devenu homme, ils ont parlé comme on dit: «*Par un homme a eu lieu la résurrection des morts* (1 Cor 15,21) ou encore «*Le second Adam est le seigneur des cieux* (1 Cor 15,47)», sans qu'ils aient dit selon la nature, eux qui disent qu'il n'a pas réellement pris chair et intellect de la Vierge Marie la Theotokos. Ainsi également à propos des souffrances de la crucifixion, cause du salut universel, comment est-il possible de mettre en doute celui que peu auparavant les êtres supérieurs ont proclamé et qui ont dit aux femmes «*Vous cherchez Jésus le crucifié? Il n'est pas ici car Dieu l'a ressuscité* (Mc 16,6-7), le Dieu Fort et Immortel. Et le saint apôtre de Dieu et bienheureux Paul dit: «Je ne veux connaître rien d'autre en mon intellect pour vous sinon seulement Jésus Christ et lui-même crucifié (1 Cor 2,2)!» Et Pierre dit: «Le Christ a souffert dans la chair pour nous (1 P 4,6) et «sa chair n'a pas connu la corruption (Act 2,31)». Et il dit encore «Dieu véritable et la Vie éternelle (1 Jn 5,20)». Maintenant s'il avait été seulement un homme, il n'aurait pas été crucifié car il serait incorruptible. Mais la prédication des saints apôtres a été reçue, car ils ont appelé le Christ Dieu glorifié véritablement et Vie éternelle et ont proclamé le même comme crucifié[97].

que l'un de la trinité est descendu et a pris chair en restant unique. Et ils disent ainsi: «Un est notre Seigneur Jésus Christ» et encore «Dont est le Christ, qui est Dieu au dessus de tout, béni dans le siècles. Amen».

[96] *և վասն* om B.

[97] *Ce chapitre se retrouve dans MovTs avec les mêmes citations dans le même ordre, avec de légères variantes rédactionnelles.*

թեամբ փառաւորեալ և կենանք յաւիտենականք ասացին և զնոյնն խաչելեալ քարոզեցին[98]*։*

45. *Եւ որք իշխեցին ասել ապականացու անիծեալ նզովեցին զնոսա սուրբ հարքն և ասացին այսպէս եթէ. Որ զմահն Տեառն զփրկարարն ապականացու ասէ, որպէս զասկ մարդոյ և ոչ առաւելեալ խոստովանեսցի զՏէր մեր Յիսուս Քրիստոս և եթէ չարչարանաւք անչարչարելի և [ան]մահութեամբն որպէս զԱստուած անմահ որում և ամենայն ինչ դիւրին է, որ զայս այսպէս ոչ խոս*|84r|*տովանեսցի, անիծեալ լիցի, վասն զի յոյժ անբարշտութեան զմեծ էն Աստուծոյ մարդ կարծել։* |171v| *Եւ կամ եթէ ուրէք և ուրեր ոչ է այլ ճշմարիտ հաւատք, այս է։ Իջեալ ի յերկնից և բնակեալ յարգանդի ամենաւրհնեալ սուրբ կուսին Մարիամայ աստուածածնին, ոչ մեկնեալ ի Հաւրէ շրջեալ ընդ մարդկան ի յերկրի և ի զաւրթնոց, պաշտեալ ի յերկինս, ի խաչին բեւեռեալ և ի Հաւրէ ոչ մեկնեալ ճշմարտութեամբ և ոչ կարծաւք այսպէս քարոզեցաւ ի սուրբ*

---

45. Et ceux qui ont imposé de dire qu'il est corruptible, les saints pères les ont anathématisés comme maudits et ils ont parlé comme suit: «Celui qui déclare que la mort salvatrice du Seigneur est corruptible comme venant de l'homme seulement, et qui ne confesse pas davantage notre Seigneur Jésus Christ comme impassible et immortel dans les souffrances comme Dieu immortel, pour qui n'importe quoi est facile, que celui qui ne confesse pas cela de cette manière, qu'il soit maudit, car c'est impiété énorme de supposer que l'être de Dieu est un homme. Car aussi bien où que ce soit, il n'y a pas d'autre foi véritable, c'est-à-dire, quand il est descendu des cieux et a habité dans le sein de la toute bénie Vierge Marie la Theotokos, il ne s'est pas isolé du Père, quand *il a fréquenté les hommes sur la terre* (Bar 3,38), il était aussi vénéré des anges du ciel et quand il était cloué sur la croix, il n'était pas isolé du Père, en vérité et non par conjecture. Ainsi a-t-il été prêché par le saints apôtres selon ce qui a été dit «*De Sion sortira la loi et le Verbe de Dieu de Jérusalem* (Mi 4,2)»[99].

---

[98] MT suite: *Եւ ի կաթուղիկէին ասէ. Սա է ճշմարիտ Աստուած և կեանք յաւիտենականք։ Եւ ոչ ուրէք ասացին երկուս բնութիւնս, և որ ասացեալն է յաղագս ճշմարիտ մարգանալոյն՝ թէ մարդով եղեւ յարութիւն մեռելոց. կամ թէ երկրորդ մարդն Տէր երկնից. ոչ եթէ զբնութեանց ինչ ճառեաց, այլ զնոսա կշտամբէ, որք ասեն եթէ ոչ էառ ճշմարտութեամբ մարմին և հոգի ի սուրբ կուսէն Մարիամայ Աստուածածնէն։ Նոյնպէս և յաղագս ամենակեցոյց խաչելութեան՝ զիա՞րդ է զերկուանալ. որ և նախ վերինք իսկ եղեն քարոզ. զՅիսուս խնդրէ՞ք զնազովրեցի զխաչեցեալն. և Պաւղոս. Ոչ եթէ ի մտի եդի գիտել ինչ ձեզ, բայց միայն զՅիսուս Քրիստոս. և զնոյն ի խաչ ելեալ։ Պետրոս, Քրիստոսի չարչարելն մարմնով վասն մեր. և, Մարմին նորա ոչ ետես զապականութիւն. և զարձեալ ասէ. Ճշմարիտ Աստուած և կեանք յաւիտենականք։ Ապա ապականելի էր, և ընդունայն այն քարոզութիւն առաքելոցն, զի նոքա Աստուած ճշմարիտ և էր փառաց. և կեանք յաւիտենականս, և զնոյն ի խաչ ելեալ քարոզեցին։*

[99] MT, suite p. 122-123: Et ceux qui ont imposé de dire qu'il est corruptible, les saints pères les anathématisent et disent: Celui qui dit que la mort vivifiante du Seigneur et ses souffrances salutaires sont corruptibles comme venant d'un homme seulement, et qui ne confesse pas davantage l'impassible dans les souffrances et l'immortel dans la mort comme Dieu, à qui tout est facile, qu'il soit anathème! Car c'est une

առաքելոցն ըստ այնմ որ ասացաւն եթէ. Ի Սիովնէ ելցեն աւրէնք և Բան Տեառն յԵրուսայեմէ[100]*:*

46. *Եւ ճշմարտապատումն սուրբն Գրիգոր լուսաւորիչ* |84v| *Հայոց ազգիս զնոյնն ուսուցանէ մեզ և ոչ եթէ յանձնէ ինչ: Սոյնպէս ամենագովելի սուրբք հարքն ժողովեցան Հոգովն սրբով ուր գլուխ երանութեանն էր ինքն Քրիստոս Աստուած մեր, ըստ այնմ որ ասաց եթէ. Ուր ժողովեսցին երկու և կամ երեք յանուն իմ անդ եմ ի մէջ նոցա ի վկայութիւն և ի յաւգնել ճշմարտութեան: Արդ այսպէս հաստատեցի պահեսցի սա անա-րատութեամբ և մի ոք պարսաւորեսցէ և հայհոյեսցէ նորաձայնութեամբ որպէս զաւձառող ժողովն Քաղկեդոնի: Քանզի հարկ է* |172r| *յետ ընթեռնելոյ զաւետարանն սուրբ յամենայն եկեղեցիս Քրիստոս ասել պարտ է զկնի զհաւատամքն* |85r| *զոր ի Նիկիա աւանդեցաւ ի սուրբ հարցն ի սուրբ Հողոյն առեալ պատուէր զեղունի սուրբ պատարագն ոչ յաւելուլ և ոչ պակասեցուցանել*[101]*:*

---

46. Et le véridique saint Grégoire, l'illuminateur de la nation arménienne, nous enseigne la même chose et non pas de lui-même. Ainsi les très louables saints pères se réunirent par l'Esprit saint, là où la tête de la béatitude était le Christ lui-même notre Dieu, selon ce qu'il a dit: «Là où deux ou trois se rassemblent en mon nom, là je suis au milieu d'eux pour témoigner et pour la rencontre de la vérité (Mt 18,20)». C'est ainsi qu'il la confirmera et la conservera dans la pureté, et personne ne l'accusera ni la blâmera avec des néolo-

---

grande impiété de considérer Dieu de manière humaine, l'étant parfois et parfois ne l'étant pas. Mais la véritable foi est la suivante: Il est descendu des cieux et a habité dans le sein de la Vierge sans se séparer du sein du Père, a fréquenté les hommes sur la terre, vénéré par les anges dans le ciel, il a été étendu sur la croix sans s'être éloigné du Père, en vérité et non par conjecture. Ainsi il a été prêché par les saints apôtres dispersés à partir de la ville sainte selon le mot: «De Sion viendra la loi et le Verbe du Seigneur de Jérusalem!»

[100] MT, suite p. 122-123: *Եւ որք իշխեցին ասել երբեք ապականացու. նզովեն զնոսա սուրբ հարքն և ասեն այսպէս. Որ ասէ զմահն Տեառն կենդանացուցիչ և զչարչարանսն փրկարարն՝ ապականացու. իբրև սովի մարդոյ, և ոչ առաւել խոստովանեսցի եթէ չարչարանաւքն՝ անչարչարելի. և մահութեամբն անմահ որպէս Աստուած՝ որում ամենայն ինչ* |123| *դիւրին է, եղիցի նզովեալ: Զի ամպարշտութիւն մեծ է զԱստուծոյ մարդկապէս կարծել. թէ ուրեք է և ուրեք ոչ: Այլ ճշմարիտ հաւատ այս է. Իջեալն ի յերկնից և բնակեալ ի յարգանդի կուսին սրբոյ. և ոչ մեկնեալ ի ծոցոյ Հաւր. շրջեալ ընդ մարդկան յերկրի. և ի զուարթնոց պաշտեալ ի յերկինս. ի վերայ խաչին տարածեալ և ոչ հեռացեալ ի Հաւրէ. ճշմարտութեամբ և ոչ կարծեաւք: Այսպէս քարոզեցաւ ի սուրբ առաքելոցն սփռեալք ի սուրբ քաղաքէն: Ըստ այնմ, աւրէնք ի Սիոնէ ելցեն, և Բան Տեառն յԵրուսաղեմէ:*

[101] MT, suite: *Եւ ճշմարտապատում սուրբն Գրիգորիոս զնոցայն ուսոյց մեզ, և ոչ եթէ յանձնէ ինչ. նոյնպէս սուրբ ամենագով հարքն ժողովեալք ի սուրբ Հոգւոյն՝ որոց գահագլուխ էր աներևութութեամբ ինքն Քրիստոս, ըստ այնմ, Ժողովելոց յանուն իմ՝ անդ եմ ես ի մէջ նոցա: Արդ՝ պահեսցի սա անարատութեամբ, և մի ոք պղծեսցէ նորաձայնութեամբ իբրև զաւցառող ժողովն Քաղկեդոնի: Քանզի հարկ է զկնի ընթեռնլոյ սուրբ աւետարանին՝ յամենայն եկեղեցիս Քրիստոսի հաւատն զոր ի Նիկիա աւանդեցաւ. առեալ պատուէր ասել զերգն և պատարագն, և ոչ յաճախել, և ոչ պակասեցուցանել:*

47. *Այլ սոսկալի նզովիւք որպէս ցանկով ինչ փակեալ, սոյնպէս և զերեքսրբասացութիւնսն որ ի խաչեցարն հրամայեցին մեզ անդադար ասել առաւաւտուն և յերեկունն, իսկ ի յարութեան առաւաւտուն և յերեք ժամն և յերեկունն ասել երեք սուրբս. Սուրբ Աստուած, սուրբ և հզաւր, սուրբ և անմահ, որ խաչեցար վասն մեր ողորմեա մեզ: Եւ զկնի զփառաւորեալ մայրն Քրիստոսի, իսկ բազումք բնակչաւքն հանդերձ սուրբ քաղաքին Երուսաղեմի ոչ կարացին ի Նիկիական սահմ*|85v|*անադրութեանն կալ, այլ ուրացան զհրաշալի խառնումն և զանճառ միաւորութիւնն, և ուրացան զամենակեցոյց զխաչելութիւն և սոսկ մարդոյ համբաւեցին: Վասն այսորիկ ի հաւատամքն նզովին և ոչ զերեքսրբասացութիւնն որ ի խաչեցարն է* |172v| *ասեն, և այսիւ հաւանեցուցանեն զպարզամիտսն եթէ զխաչեցարդ ասելով այդ զսուրբ երրորդութենէն և խաչել, զոր քաւ և մի լիցի այդ երրորդութիւն, այլ*

---

gismes comme le concile de Chalcédoine, qui divise. Car après la lecture du saint évangile dans toutes les églises. Il convient de dire le Christ d'après le Credo qui a été transmis à Nicée par les saints Pères et le saint Esprit, en le faisant complètement et avec vénération, sans ajouter ni retrancher[102].

47. Mais nous protégeant par des anathèmes redoutables comme par une haie, ils nous ont ordonné de dire continuellement le Trishagion avec le «Toi qui es crucifié pour nous», à l'aube et le soir, et dans la Résurrection à l'aube, à la troisième heure et le soir de dire le triple sanctus: «Saint est Dieu, Saint et fort, Saint Immortel, toi qui as été crucifié pour nous, aie pitié de nous!» Et après avoir glorifié la mère du Christ, avec beaucoup d'habitants de la sainte ville de Jérusalem, ils n'ont pu s'en tenir à la définition de foi de Nicée, mais ils ont nié l'admirable mélange et l'union indicible, et ils ont nié la crucifixion salut de tous, et ont parlé de l'homme seul. C'est pourquoi ils sont anathématisés dans leur Credo et ils ne disent pas le Trishagion avec «Toi qui as été crucifié pour nous», et ainsi ils égarent les faibles d'esprit, disant que si on récite le «Toi qui as été crucifié pour nous», alors la sainte Trinité est aussi crucifiée, ce qui est absolument exclus. Que là n'intervienne pas la Trinité, car nous disons seulement que le Fils de Dieu a été cloué sur la sainte Croix, avec l'assentiment du Père et l'agrément du saint Esprit[103].

---

[102] MT, suite: Et le véridique saint Grégoire nous enseigne ces choses, et non pas de lui-même. Pareillement les très saints et louables pères réunis par l'Esprit, dont la tête était indivisiblement le Christ lui-même, selon le mot: «Je suis parmi ceux qui se rassemblent en mon nom». Lui les maintiendra dans la pureté, et que personne ne les souille par des néologismes comme le concile de Chalcédoine qui divise. Car assurément après la lecture du saint évangile dans toutes les églises, après avoir assumé la foi au Christ transmise à Nicée, il convient de dire complètement et avec vénération, sans ajouter ni retrancher.

[103] MT, suite: Mais nous protégeant par des anathèmes redoutables comme d'une haie, ils nous ont ordonné de dire le Trishagion «Toi qui as été crucifié» continuellement les jours libres à l'aube et au soir, et à la Résurrection à l'aube et à la troisième heure et le soir trois fois «Saint est Dieu, Saint et fort, Saint et immortel, toi qui as été crucifié pour nous, aie pitié de nous!» Et beaucoup, y compris les habitants de la ville

զՈրդին Աստուծոյ ասեմք միայն բեւեռեալ ի վերայ սուրբ խաչին կամաւ Հաւր և հաճութեամբ սուրբ Հոգւոյն[104]:

48. Վասն զի որպէս տնաւրէնութիւն Որդւոյ միա|86r|յն է, նոյնպէս և խաչելութիւն վասն զի Աստուած ճշմարիտ խաչեցաւ: Պարտիմք ոչ իհարկէ խոստովանիմք և ասեմք ընդդէմ ուրացողութիւն նոցա եթէ. Որ խաչեցարդ Աստուած ես և հզաւր և անմահ և քո սուրբ խաչելութեամբդ ողորմեա մեզ: Արդ ոչ էր սոսկ մարդ այլ Աստուած էր վասն զի զսուրբ և զպարկեշտ զհաւատն սոսկալի նզովիւքն փակեցին և երեքսրբեանցութիւնս ի խաչեցարն ասացին և որպէս ցանկով ինչ պատեալ: Արդ մի ոք իշխեսցէ և զսա խրամատեսցէ ապա թէ ոչ գիրն բողոքեսցէ, վասն զի ասէ եթէ ոք քակեսցէ զցանկ հայրենի աւձ հարցէ զնա, այսինքն |86v| է զսուրբ և զանբիծ[105] զհաւատս մեր: Եւ որ գլորեսցէ զվէմն, այսինքն է զհաւատ-

48. Car comme l'économie du Fils est unique, ainsi la crucifixion car Dieu a été véritablement crucifié. Nous sommes redevables et sans contrainte nous confessons et disons contre leur négation: «Toi qui as été crucifié, tu es Dieu Fort et Immortel et par ta sainte crucifixion, aie pitié de nous!» Car il n'était pas simplement homme mais il était Dieu, afin qu'ils protègent la foi sainte et pure entourée comme d'une haie par des anathèmes redoutables, et qu'ils disent le Trishagion avec le «Toi qui as été crucifié pour nous». Que personne n'essaye d'y manquer, sinon la lettre va protester, car elle dit: «Celui qui défait la haie des pères, le serpent le mordra! (Eccl 10,8)», c'est-à-dire notre foi sainte et sans tache. Et «Celui qui roulera la pierre, savoir le croyants en confessant la Trinité, roulera la pierre sur lui-même (Prov 26,27)»[106].

---

sainte, ne s'en sont pas tenus à la définition de Nicée, et ont nié le merveilleux mélange, l'indicible unification, et la crucifixion qui vivifie tout, la reportant comme d'un homme seulement. C'est pourquoi ils anathématisent non pas quelque chose de la foi, mais qu'on dise le «Toi qui as été crucifié pour nous» dans le Trishagion. Ainsi ils abusent les simples d'esprit, disant que «Toi qui as été crucifié pour nous» est crucifier la Trinité, ce qu'on ne veuille supposer!

[104] MT, suite: Այլ սոսկալի նզովիւք իբրեւ ցանկով ինչ փակեալ, նոյնպէս և երիցս սրբասացութեամբ՝ որ խաչեցար հրամայեցին մեզ ասել անդադար յարձակ աւուրս առաւաւտուն և երեկորի. իսկ ի յարութեանն առաւաւտուն և յերեք ժամու. և երեկորի, երիցս Սուրբ Աստուած, սուրբ և հզաւր, սուրբ և անմահ, որ խաչեցար վասն մեր՝ ողորմեա մեզ: Եւ բազումք հանդերձ բնակչաւքն սրբոյ քաղաքին՝ ոչ կացին ի Նիկիական սահմանին, և ուրացան զհրաշալի խառնումն և զանճառ միաւորութիւնն, և զամենակեցոյց խաչելութիւն, իբրեւ սոսկի մարդոյ համբաւեցին. և վասն այնորիկ ոչ ի հաւատ ինչ նզովեն, և ոչ ի սրբասացութեանն՝ որ խաչեցար ասեն՝ և այսու հաւանեցուցանեն զպարզամիտս, թէ խաչեցարն ասել՝ սուրբ Երրորդութիւնն խաչել է, որ մի լիցի կարծել:

[105] մի զանբիծ B.

[106] MT, suite p. 123-124: Car comme l'économie du Fils est unique, ainsi la crucifixion, et parce que Dieu a vraiment été crucifié, il convient nécessairement que nous nous opposions aux négateurs: Tu es Dieu, tu es Fort, tu es Immortel, et tu as été crucifié pour nous, Seigneur, aie pitié de nous! Tu n'étais pas seulement un homme. Maintenant, seulement avec des anathèmes nous inclurons comme dans une haie laborieuse la foi pure et sainte en disant dans le Trishagion «tu as été crucifié!», et

|173r|*ացեալս խոստովանող սրբոյ երրորդութեան ի վերայ անձին իւրոյ գլեսցէ զքարինսն զայնոսիկ*[107]*:*

49. *Եւ զայս տեղեկացեալ գիտասջիք վասն զի բազում գիրք մեծարանաց հասեալ իցեն անաւրէն ժողովոյն ի տեղիս տեղիս և զուղղափառ ուսուցանելով զչարափառութիւն իւրեանց զՄարկիանոսի, և զժողովոյն Քաղկեդոնի և զայլ աղանդաւորացն: Արդ մեք ոչ միայն ի խմորոյն Նեստորի ունիմք պատուէրս ի սուրբ հարցն հեռանալ և նզովել, այլ առաւել ի տիեզերակործան ժողովոյն Քաղկեդոնէ և ի ջնջ*|87r|*ելի տաւմարէն Լեւոնի*[108]*: Զորս կամաւ և յաժարութեամբ հրամանաւ անաւրէն*[109] *Պաւղքերաւ հաստատեցաւ, վասն զի Պաւղքեր դուստր էր*

---

49. Étant instruits de cela, sachez que beaucoup de livres de grand nom ont circulé au concile impie à divers endroits, en enseignant leur cacodoxie aux orthodoxes, à Marcien, au concile de Chalcédoine et à d'autres traditions. Nous autres, nous avons l'obligation de la part des saints pères, d'éviter non seulement le levain de Nestorius et de l'anathématiser, mais bien plus le concile de Chalcédoine qui dévaste l'univers et le tome de Léon qui doit être aboli[110]. Ceux-ci furent confirmés par le désir et l'astuce et sur l'ordre de l'im-

---

que personne n'y manque sinon la lettre proteste et dit «Celui qui défait la haie des pères, le serpent le mordra», à savoir l'enceinte fortifiée de la foi. Et «Celui qui roule la pierre, à savoir le fondement fidèle de la vraie confession, la roulera sur lui-même!»

[107] MT suite p. 123-124: *Այլ որպէս տնաւրէնութիւնն Որդւոյ միայն առանձին է՝ նոյնպէս և խաչելութիւնն. և վասն զի Աստուած է ճշմարիտ որ խաչեցաւն, պարտ է ի հարկէ խոստովանել ընդդէմ ուրացողացն, թէ Աստուած ես և հզաւր ես և անմահ ես. և վասն մեր խաչեցար. ողորմեա մեզ: Եւ ոչ սոսկ մարդ եիր:* |124|*Արդ՝ զսուրբ և զպարկեշտ հաւատն սոսկալի նզովիւքն և զերիցն սրբասացութիւնսն որ խաչեցարն ասելով՝ իբրեւ դժնդակ ինչ ցանկով փակեալ՝ և մի ոք խրամատեսցէ. ապա թէ ոչ գիրն բողոքէ, Որ քակէ, ասէ, զցանկ՝ հարցէ զնա աւձ. այսինքն զամուր պարիսպ հաւատոյն. և Որ գլէ զվէմ, այսինքն զհաւատուն հիմն ճշմարիտ խոստովանութեան, ի վերայ անձին իւրոյ գլեսցէ:*

[108] MT, suite: *Եւ զայս տեղեկացեալք գիտասջիք. զի բազում գիրք մեծարանաց անաւրէն ժողովոյն հասեալ են ի տեղիս տեղիս, և ուղղափառ ուսուցանելով զչարափառութիւնն Մարկիանոսի և ժողովոյն Քաղկեդոնի. և մեք ոչ միայն ի խմորոյն Նեստորի ունիմք ի սուրբ հարցն պատուէր հեռանալ և նզովել, այլ առաւել ի տիեզերակործան ժողովոյն Քաղկեդոնէ և ի ջնջեալ տումարէն Լեւոնի, և ընդ ընդունաւղսն նոցա ոչ հաղորդել ըստ պատուիրանի առաքելոյն և աւետարանչի:* La dernière phrase après *Lewoni* se trouve au début du § 50. L'autre moitié du § 49 diffère complètement.

[109] *հրամանաւրէն* B.

[110] MT, suite: Étant informés de la sorte sachez que bien des livres de grand nom ont traité du concile inique à différents endroits, en enseignant comme orthodoxe la cacodoxie de Marcien et du concile de Chalcédoine, et nous n'avons par seulement à nous éloigner du ferment de Nestorius et à l'anathématiser dans le respect des saints pères, mais plus encore du concile universellement corrosif de Chalcédoine, et à effacer le Tome de Léon, et ne pas accepter ceux qui l'acceptent selon l'apôtre vénérable et l'évangéliste. (*Suivent dix lignes propres à MovTs, donnant les passages de l'apôtre et de l'évangéliste*).

ամենաչար Թադուհոյն Եւդոքսեայ որ զսուրբն Աստուծոյ զՅոհան Ոսկեբերան աքսորեաց: Արդ սա զպակասութիւն մարն ելից կրկնակիւ չարիւ չարի վերայ, վասն զի զուղղափառաւն հանդերձ հաւատովքն եբարձ և առաքեաց յաքսորս ընդ սրբոյն Դէոսկորոսի զամենայն ուղղափառսն:
|173v|

50. *Արդ հրամայեցաւ մեզ ոչ հաղորդել մեզ*[111] *ընդ ընդունողսն նոցա ըստ պատուիրանի առաքելոցն աւետարանչացն: Արդ մեք որ*|87v|*պէս առաք պատուէրս ի սուրբ Հոգոյն և*[112] *սուրբ հարցն վասն զի ոչ հաղորդելի զատկին անխտիր ընդ անարժանս և ոչ միաբանել ընդ նոսա և զուգաւորել զտաւնն մեծ ընդ Հրեայսն և ընդ Ապողինոսն և ընդ անուանեալ Կաթարոսսն: Նոյնպէս և ի միաւորական տաւնին Յայտնութեան որ է հրաշափառ և ամենասուրբ ծնունդ և յայտնութիւն որ ի Յանուարի ամսոյ ի վեցն կատարեալ կատարի ըստ պատուիրանաւն կատարմանն հին ընթերցուածին: Եւ արդ ոչ է արժան հաւասարել ընդ նոսա այս որ ոչ են ընդ մեզ հաղորդ հաւատով և ոչ ապականել զխորհուրդն ութն շաբաթու* |88r| *պահոցն, այլ լնուլ սուրբ զքառասուն երրորդսն ութնաւրեայ առաջաւոր պահաւքն ահիւ և սրբութեամբ տանել ի գլուխ զսուրբ զքառասներորդացն զպահսն*[113]*:*

pie Pulchérie, car Pulchérie était la fille de la perfide Eudoxie qui a exilé le saint de Dieu Jean Chrysostome. Mais celle-ci a atteint une mesure de perfidie deux fois plus élevée que celle de sa mère, car elle a enlevé la foi orthodoxe et avec saint Dioscore elle a exilé tous les orthodoxes.

50. Maintenant nous avons reçu l'ordre de ne pas communier avec ceux qui les acceptent, conformément au précepte des apôtres évangélistes. Nous autres, nous avons reçu les préceptes des saints pères de ne pas communier sans réserve à la Pâque avec les indignes, et de ne pas nous unir à eux ni d'aller ensemble à la grande maison avec les Juifs, avec Apolinos et avec ceux qu'on appelle Cathares. De la même manière ils célèbrent séparément la fête de l'Épiphanie, qui est celle de la merveilleuse et toute sainte Nativité et de l'Épiphanie, dont le rite s'accomplit le six du mois de janvier, selon le précepte parfait du vieux Lectionnaire. Et encore il n'est pas séant de nous mettre à leur niveau au sujet de ce à quoi nous ne communiquons pas dans la foi, et de ne pas corrompre le mystère des huit semaines de Jeûne, mais de compléter les saints quarante-deux de sept jours avec le jeûne de l'Aradžawor

[111] om B.

[112] *ս.Հ. և* : om A.

[113] MT, p. 124, § 2: *Արդ՝ որպէս առաք պատուէր ի սուրբ հարցն վասն ոչ հաղորդել անխտիր ընդ ամպարիշտս, և ոչ միաբանել և զուգել զտաւն մեծի զատկին ընդ հրայսն և ընդ անուանեալ Կաթարոսսն, նոյնպէս և յաղագս միաւորական տաւնին Յայտնութեան՝ որ է հրաշափառ ամենասուրբ ծնունդն՝ յունուարի ամսոյ ի վեցն կատարել. զոր կանոնեալ հին ընթերցուածոց: Վասն զի մի աւր դիպեցաւ Ծնունդն և Մկրտութիւն: Եւ ոչ հաւասարել ընդ նոսա, և ոչ ընդ մեզ հաղորդել հաւատով, և ոչ ապականել զխորհուրդն ութն շաբաթուցն պահոցն. այլ լնուլ զսուրբ քառասներորդսն, հինգաւրեայ առաջաւոր պահովքն, ահիւ և տրտմութեամբ և սրբութեամբ տանել ի գլուխ զսուրբ զքառասներորդացն պահս:*

51. *Եւ ոչ վայրապար ինչ* |174r| *յաւուրսն պահոցն քարոզել աւետարան կամ մատուցանել պատարագս զայս որ հրամայեցին սուրբ հարքն ի յաւուրս պահոց: Եւ եթէ յիշատակ սրբոց հանդիպեսցի բայց եթէ ի շաբաթու և ի կիրակեի մատուցանել զսուրբ պատարագն: Եւ սահմանեցին այսպէս եթէ ոք կատարեալ հասակաւ և առողջ մարմնով և ինքն քրիստոնեայ անուանեալ է և զսուրբ պահսն քառասնորդացն պահ*|88v|*աւք և աղաւթիւք ի գլուխ ոչ հանէ եղիցի նզովեալ յԱստուծոյ ի մէնջ: Եւ եթէ յաւագ հինգշաբաթն աւրն յառաջ քան զսուրբ խորհրդեանն զկատարումն ոք բերան լուծացէ ի կերակուր*[114] նզովեալ եղիցի, *և ամենայն պահսն քառասնորդացն ընդունայն եղիցի*[115]*:*

---

dans le jeûne et la crainte, et de le mettre saintement en tête du saint jeûne de la quarantaine[116].

51. Et ce n'est pas chose vaine aux jours du Carême de prêcher l'évangile ou d'offrir le sacrifice que les saints pères ont prescrits aux jours de Carême. Et si une commémoraison de saint se rencontre de n'offrir le saint sacrifice que le samedi et le dimanche. Et ils ont défini comme suit: si un adulte et sain de corps se nomme lui-même chrétien et ne prend pas sur lui le saint jeûne du Carême dans le jeûne et la prière, qu'il soit anathématisé par Dieu et par nous. Et si lors du grand jeudi avant le saint accomplissement du sacrifice, quelqu'un s'est satisfait le palais par de la nourriture, qu'il soit anathème et tout le jeûne du Carême sera invalide[117].

---

[114] *Եւ ծ : Աւագ եթե մինչեւ ի խորհուրդ կատարելով ճաշակէ* B.

[115] MT suite p. 124-125: *Եւ ոչ վայրապար յաւուրս պահոցն քարոզել աւետարան և մատուցանել պատարագս հրամայեցին. Թէև յիշատակ ուրուք դիպեսցի, բայց ի շաբաթու և ի կիրակէի: Եւ սահմանեցին այսպէս. եթէ ոք կատարեալ հասակաւ, առողջ մարմնով քրիստոնեայ անուն ի վերայ, է զքառասնաւրեայ* |125| *ի գլուխ ոչ տանիցի, Նզովեալ լիցի: Եւ եթէ յաւագ շաբաթուն ի հինգշաբաթն աւր քան զհաղորդել սուրբ խորհրդեան՝ բերան ոք լուծցէ նզովեալ եղիցի, և ամենայն պահք քառասներորդացն ընդունայն եղիցի:*

[116] MT, p. 124, § 2: Ainsi comme nous avons agi dans le respect des saints pères, pour ne pas fréquenter dans discernement les impies et ne pas réunir et jumeler la grande fête de la Pâque avec les Juifs et ceux qu'on appelle Cathares, ainsi pour la fête unique de l'Épiphanie qui est la brillante et toute sainte Nativité, de célébrer le six du mois de Janvier, ce qui est canonisé par le vieux Lectionnaire. Car Nativité et Baptême tombent le même jour. Et de ne pas les fréquenter ni de communier dans la foi avec nous, et de ne pas corrompre le mystère des huit semaines de jeûne, mais de compléter la sainte quarantaine par le jeûne des cinq jours initiaux, et de les placer avec crainte, tremblement et sainteté dès le début de la sainte quarantaine du jeûne. <*Suit une adresse touchant Jérusalem*>.

[117] MT, suite p. 124-125: Et ce n'est pas en vain qu'ils ont ordonné d'annoncer l'évangile les jours de Carême et d'offrir des sacrifices, et si une commémoraison intervient quelque part seulement le samedi et le dimanche. Et ils ont défini comme suit: si un adulte sain de corps se nomme chrétien et ne place pas (le jeûne) en tête la quarantaine, qu'il soit anathématisé. Et si la grande semaine le jeudi plutôt que de communier aux mystères il se satisfait le palais, qu'il soit anathématisé et tout le jeûne de la quarantaine sera invalide.

52. *Զայս կարգս հաստատեցին սրբոյ եկեղեցոյ առաջին սուրբ հարքն որ Աստուծոյ էին խաւսակիցք: Արդ, ով Հարք և ժողովուրդք Աստուծոյ պատուիրանաւք աւանդեմ ձեզ վասն զի մի պատրեսցուք հռչակաւոր և տենչալի անուամբ մեծ քաղաքին Կոստանդնուպաւլսի և մի խաբեսցուք յաստուածատուր պարգեւացն զոր ի շնորհելոյ նոցա սուրբ առաքելոցն: Վասն զի որպէս* |89r| *յաթոռն Մովսեսի* |174v| *նստան քահանայքն և դպիրքն և փոխանակ մեծի երախտացն զտուիչն աթոռոյն ի խաչ հանեն: Արդ*[118] *այսպէս եղեւ Լեւոն Հռոմայեցի և Թէոդորիտոն և Յոբնալ և Փլաբիանոս և այլ համախորհակից նոցա վեց հարիւր և երեսուն և վեցն: Ոք նստան ի յաթոռն սրբոց առաքելոցն և դատեցին զհաւատացեալսն, և վերստին ի խաչ հանին անձանց իւրեանց զՈրդին Աստուծոյ, եւ դարձեալ խայտակեցին հրեայ աւրէն*[119]*:*

53. *Եւ դուք, ով Հարք և եղբայրք և սիրելիք, հաստատուն եղերուք և անշարժ կացէք և առաւելեալք եղերուք ի սէրն Տեառն* |89v| *մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի: Եւ զայս գիտասջիք զի վարձքն ոչ են ընդունայն առաջի*

---

52. Ces canons, les saints pères qui parlaient avec Dieu les ont institués devant la sainte Église. Et maintenant, ô pères et assemblée de Dieu, je vous recommande comme précepte de ne pas vous laisser abuser par le nom célèbre et bien en vue de Constantinople et que vous ne vous laissiez pas duper par les cadeaux donnés par Dieu qui leur ont été gratifiés par les saints apôtres. Car comme les scribes et les pharisiens siégeaient sur le trône de Moïse (Mt 23,2) et avec ce grand privilège, comme ils ont crucifié celui qui devait leur accorder le trône, c'est ainsi qu'ont été Léon de Rome, Théodoret, Juvénal et Flavien et les autres de même opinion, au nombre de six cent trente six. Ils siégeaient sur le trône des saints apôtres et jugeaient les croyants, et le Fils de Dieu d'en haut, ils le crucifient sur la croix de leurs personnes, et sourient à nouveau au judaïsme[120].

53. Et vous, ô pères et frères bien-aimés, soyez fermes et inébranlables, et encore davantage situés dans l'amour de notre Seigneur Jésus Christ. Sachez bien ceci, que la récompense n'est pas vaine devant Dieu, car notre Seigneur

---

[118] *զի* B.

[119] MT, suite: *Արդ, մի պատրեսցուք հռչակաւոր և տենչալի անուամբ սրբոյ քաղաքին, և մի պաշարեսցուք աստուածապարգեւ շնորհելոյ աթոռոց սուրբ առաքելոցն. զի որպէս յաթոռն Մովսէսի նստան քահանայապետքն և դպիրք, և փոխանակ մեծի երախտեացն զտուիչն աթոռոցն ի խաչ հանին, նոյնպէս Լեւոն և Թէոդորիտոս և Յուբնալ և Փլաբիանոս և այլ համախոհակք նոցուն վեց հարիւր և երեսունքն. նստեալ յաթոռ սուրբ առաքելոցն, և դատելով զսուրբ հաւատն, վերստին ի խաչ հանին անձանց զՈրդին Աստուծոյ, եւ դարձեալ խայտակեցին:*

[120] MT, suite: Maintenant ne vous laissez pas duper par le nom célèbre et renommé de la ville sainte, et ne vous laissez pas investir par les trônes donnés aux saints apôtres par la grâce du don de Dieu. Car comme les scribes et les pharisiens étaient assis sur le trône de Moïse, et en guise de reconnaissance ils ont crucifié celui qui avait gratifié les trônes, ainsi Léon, Théodoret, Juvénal et Flavien et leurs six cent trente adeptes ont mis le Fils de Dieu en haut de la croix de leurs personnes et ensuite ils sourient.

Աստուծոյ, վասն զի Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս ասաց եթէ. Ամէն ամէն ասեմ ձեզ. ոչ կորուսից զվարձս նոցա, և կամ եթէ. Որ սիրեսցէ զիս սիրեսցի ի Հաւրէ իմմէ: Եւ կամ եթէ. Ես և Հայր իմ առ նմա եկեսցուք և աւթեվանս առ նմա արասցուք: Վասն որոյ և Պետրոս որ գլուխ էր[121] *առաքելոցն ասաց այսպէս առ աշակերտեալսն. Պա*|175r|*տրաստ լինել միշտ առ ի պատասխանատրութիւնս ամենայն այնք որք խնդրեն զբանն որ յաղագս յուսոյն ձերոյ է: Եւ զայս ստուգ քննեսջիք զի յետ երկու բնութեանն խոստովանելոյն, զին՞չ* |90r| *խոստովանութիւն յաշխարհս եմուտ. Այն որ է լի հայհոյութեամբ: Սակայն առ ոտն հարկանելով զՈրդին Աստուծոյ և զարիւնն նորոյ ուխտին խառնակ համարեալ որով և սրբեցաքն և զհոգին շնորհաց թշնամանելով*[122] *ըստ գրեցելումն: Այսինքն անկարգ կրաւնիւքն, վասն զի զահեղ և զսոսկալի խորհուրդն ի յանմաքուր յանպատշաճաւոր տեղիս հրամայեցին մատուցանել զպատարագն, և առանց մաքրութեանց հրամայեցին հաղորդել ի սուրբ խորհուրդն Աստուծոյ: Եւ այս ոչ ըստ հրամանաց սուրբ առաքելոցն և ոչ ըստ աւանդու*|90v|*թեանց սուրբ հարցն հրամանի*[123]*:*

Jésus Christ a dit: «*Amen, amen, je vous le dis, je ne détruirai pas votre récompense* (Mt 10.42)» et encore «*Celui qui m'aime sera aimé de mon Père* (Jn 14,21)» et encore «*Moi et le Père nous irons à lui et y ferons notre demeure* (Jn 14,23)». C'est pourquoi Pierre, qui était le chef des apôtres a parlé ainsi à ses disciples: «*Soyez toujours prêts à rendre compte à tous ceux qui vous interrogent sur votre espérance* (1 P 3,15)». Et réfléchissez radicalement: après avoir confessé les deux natures, quelle confusion est entrée dans le monde, sinon celle qui est remplie de blasphème? Ensuite «*on foule aux pieds le Fils de Dieu, et on considère comme naturel le sang de la nouvelle alliance avec lequel nous avons été sanctifiés, en défiant l'esprit de la grâce* (Heb 10,29)» selon ce qui est écrit. Ils sont désordonnés dans la piété, car ils ont ordonné d'offrir le sacrifice redoutable et terrible dans des lieux impurs et grevés d'impiété, et ils ont ordonné de communier au saint mystère de Dieu sans purification. Et

---

[121] om B.

[122] *թշնամելով* B.

[123] MT suite: *Այլ դուք, եղբայրք իմ սիրելիք, հաստատուն եղերուք անշարժ կացէք առաւելեալք լերուք ի գործ Տեառն յամենայն ժամ. գիտասջիք զի վաստակքն ձեր՝ ոչ են ընդունայն առաջի Աստուծոյ. և Պետրոս. Պատրաստ լինել միշտ առ ի պատասխանատուութիւն ամենայնի որք խնդրէ ի ձէնջ զբանն որ վասն յուսոյն ձերոյ է: Եւ եթէ դիպեսցի ձեզ յափշտակութիւն ընչից ձերոց. խնդութեամբ ընկալարուք: Գիտասջիք թէ որպիսի ստացուած ընդունելոց էք, այլ թէև կապանք և նախատինք և չարչարանք եւս յաւժարութեամբ մատուցուք զանձինս. զի եթէ չարչարանացն Քրիստոսի կցորդ լինիմք. և փառաց հաղորդ լինելոց եմք: Եւ զայս հաւաստեաւ քննեալ ծանիջիք, թէ յետ երկու բնութիւնս խոստովանելոյ, զին՞չ մոլորութիւն յաշխարհ եմուտ. և առ ոտն հարկանել զՈրդին Աստուծոյ, և զարիւն նորոյ ուխտին խառնակ համարել, որով և սրբեցաւն, և զհոգին շնորհաց թշնամանեալ, ըստ գրեցելումն: Այսինքն անկարգ կրաւնիւքն զահեղ և զսոսկալի և սուրբ խորհուրդն յանպարտ և յանպատշաճ տեղիս կատարել, և անարժանութեամբ հաղորդել ընդդէմ առաքելական հրամանին և աւանդութեան սուրբ նախահարցն:*

54. *Եւ արդ վասն զի հրամայեցին հին աւրէնք զսուրբ սեղանն ի յաղագս անշարժութեան հողեղէն սահմանեցին հաստատել և ի քարանց անտաշից կանգնել ի տեղւոջ մի զատուցեալ ուր ողջակեզքն և* |175v| *զոհքն մատչէին Տեառն: Արդ որչափ նորոյ ուխտի առաւելեալ փառս և պատիւ առասցուք որ է միջնորդ, կենդանարար և ազատիչ պատուական նորոգող մարմնոյ և արեանն Տեառն և ի հաստատուն ի յանշարժ սեղան ելանելով, վասն զի կարգեցին իսկ սուրբ առաքեալքն և հաստատեցին ընդհանուր սուրբ* |91r| *եկեղեցիս: Եւ ճշմարտեցին սուրբ սեղան տէրունական և աւազան մկրտութեան որով արժանաւորիլ որդեգրութեան շնորհին Հաւրն երկնաւորին, և ի քաղաքս և ի գեաւղս և յագարակս և ի յանդաստան ուրէք և ի յայլ հաւատացեալս կրաւնաւորացն*[124]*:*

---

cela sans préceptes des saints apôtres ni par ordre des traditions des saints pères[125].

54. Maintenant vu que l'ancienne loi a ordonné *un autel saint de terre* et que pour l'immuabilité, ils définirent *qu'on le fixe avec des pierres non taillées* (Ex 20.25) en un lieu unique où *on offrira au Seigneur des holocaustes et des victimes* (Ex 20,24), combien davantage rendrons-nous gloire et honneur *au médiateur de la nouvelle alliance* (Heb 15,9), le vénérable qui vivifie et libère, le restaurateur de la chair et du sang du Seigneur, devenu autel stable et immuable, car les saints apôtres ont stipulé des canons et fondé universellement les saintes églises. Ils ont rendu véridique l'autel seigneurial et la vasque du baptême, par laquelle on est rendu digne de devenir des fils par la grâce du Père des cieux, et cela dans les villes, dans les villages, dans les fer-

---

124 MT, suite p. 125-126: *Վասն զի հին աւրէնք զսուրբ սեղանն յաղագս անշարժութեան հողեղէն հրամայեցին առնել, և ի քարանց անշարժից, և ի տեղին մին մատուցեալ՝ ուր ողջակէզքն և զոհքն մատչէին: Որչափ ևս առաւել, որ նորոյ ուխտի է, միջնորդ, կենդանարար և ազատիչ պատուական մարմնոյ և արեան Տեառն, յանշարժ և հաստատուն սեղան ելանել: Վասն որոյ և կարգե*|126|*ցին իսկ առաքեալքն և հաստատեցին ընդհանուր ի սուրբ եկեղեցիս. և ճշմարտեցին սուրբ սեղան տէրունեան և աւազան մկրտութեան, որով արժանաւորիլ որդեգրութեան շնորհին. ի քաղաքս և յաւանս և ի գեաւղս և յագարակս և ի յանդաստան, ուրէք ի վանորայս կուսանաց, և այլ հաւատացեալ կրաւնաւորացն:*

125 MT, suite: Mais vous, mes frères bien-aimés, soyez fermes et inébranlables et davantage à l'œuvre du Seigneur tout le temps. Sachez bien ceci, que la récompense n'est par vaine devant Dieu. <...> Et Pierre: «d'être toujours prêts à rendre compte à quiconque le demande de la raison de votre espérance». Et s'il vous arrive d'être dépossédé de vos avoirs, acceptez-le avec joie (Heb 10,34). Sachez que, quelque destin que vous acceptiez, que ce soient les chaînes, les injures, les supplices, ils vous apporteront un surcroît de dynamisme. Car si nous participons aux supplices du Christ, nous partagerons sa gloire (Rom 8.17). Prenez-en conscience avec une rigueur analytique. Après avoir confessé les deux natures, quel égarement est entré dans le monde! On foule aux pieds le Fils de Dieu, on considère comme naturel le sang de la nouvelle alliance, par lequel on est sanctifié et on s'oppose à l'esprit de grâce, selon ce qui est écrit. Ainsi, on accomplit dans un rite invalide le sacrifice redoutable et terrible dans des lieux impropres et inconvenants, on communie indignement contre les décrets apostoliques et la tradition des pères anciens.

55. *Եւ այլ ոչ եթէ յամենայն յամս ի տեղիս ուր և դիպի մատրանս անուանել, որ ոչ հանապազորդն պաշտմամբք և ոչ սրբութեամբ կատարեսցի, և յաղագս որոյ այնպէս արդարութեան ուխտ անուանեալ է, և երթեալ կիտաւ բանս տարեալ և կամ քարինս կանգնեալ և զարդարեալ կտաւուք ի վերայ* |91v| *զսոսկալի* |176r| *և զահեղ խորհուրդն կատարեալ և համարին ինչ ուղղութիւն*[126] *ինչ առնել զխորհուրդն Աստուծոյ, և ոչ գիտեն և ոչ իմանան եթէ զանձինս իւրեանց ի դժոխս մատնեն ըստ յայնմ եթէ. Են ճանապարհք որ և եթէ մարդկան ուղիղ իցէ, այլ կատարածն նորա հայի յերեսս և ի յատակս դժոխոցն: Արդ վասն զի սուրբ հարք որք ի Նիկիա գումարեալ ժողովեցան ի հրամանէ Հոգոյն սրբոյ ոչ հրամայեցին վայրապար ուրէք պատարագս մատուցանել և ոչ հրամայեցին անխտիր յամենայն ժամ հաղորդել ի սուրբ խորհրդոյն: Այլ ընտրել զարդարութիւն* |92r| *ի մեղացն և սահման եդեալ ընդ այն ոչ անցանել ընդ. ցանկս սուրբ հարցն*[127]*:*

---

mages et partout dans les campagnes et auprès d'autres religieux croyants[128].

55. Mais ce n'est pas toute l'année en un lieu où se trouve ce qu'on appelle un sanctuaire, qu'on célébrera sans respect perpétuel ni sainteté, et ce pourquoi une communauté soi-disant de justice a été nommée. Et ils sont venus apporter des paroles avec du lin ou pour fixer des pierres, et les orner avec du lin. Ils ont célébré dessus le mystère redoutable et terrible, et ils estiment faire quelque chose de juste, le mystère de Dieu, et ils ne savent ni ne comprennent qu'ils amènent leurs propres âmes en enfer, selon ceci: «*Il y a des chemins qui même s'ils paraissent justes à l'homme, leur fin se voit à leur aspect et leur pavement est l'enfer* (Prov 14,12)». Voilà que les saints pères réunis à Nicée ont fait un concile sur l'ordre de l'Esprit saint. Ils n'ont pas donné l'ordre d'offrir le sacrifice inconsidérément partout, et ils n'ont pas donné

---

126 *ի.ու.: ինչութիւն* B.

127 MT, suite p. 126: *Այլ ոչ եթէ ուր և պետ յամայի վայրս մատրունս անուանել, որ ոչ հանապազորդելոյյ սրբութիւն պաշտաման կատարեսցի, յաղագս որոյ այն ապարարութեան ուխտ անուանեալ, և երթեալ կիսաբան ինչ տարեալ. և կամ քար ինչ կանգնեալ, զարդարեալ կտաւովք` և ի վերայ զահեղ սուրբ խորհուրդն տէրունեան կատարել. և համարին ուղղութիւնս ինչ առնել և ոչ գիտեն և ոչ իմանան` եթէ զանձինս իւրեանց ի դատաստան մատնեն. ըստ յայնմ եթէ. է ճանապարհ որ թուի մարդկան թէ ուղիղ իցէ. բայց կատարած նոցա հայի յատակս դժոխոց: Քանզի սուրբ հարք ՅԺ. և Ը.ն որ ի Նիկիա գումարեալք ի սուրբ Հոգոյն ոչ հրամայեցին վայրապար ուրէք մատուցանել և անխտիր հաղորդել սուրբ խորհրդոյն. այլ ընգրեալ զարդարութիւն ի մեղաց, և սահման եդեալ ոչ անցանել ըստ այն:*

128 MT, suite p. 125-126: Du fait que l'ancienne loi a ordonné de faire un autel saint de terre pour son immuabilité, avec des pierres non taillées et de le fixer à un seul lieu où on offrira des holocaustes et des victimes, combien davantage rendrons-nous gloire et honneur au médiateur de la nouvelle alliance, aux vénérables corps et sang salvifiques du Seigneur devenu autel stable et immuable. C'est pourquoi les apôtres ont fondé les églises saintes et universelles. Ils ont rendu véritable la sainte table seigneuriale et la vasque du baptême par laquelle on est rendu digne de devenir des fils par la grâce, dans les villes, les villages, dans les fermages, partout dans les couvents de vierges et de religieux croyants.

56. *Բայց է այլ սքանչելիս վասն զի զոր ի յԵփեսոսի ժողովն նզովեցին զնոսա ի Քաղկեդոնի ժողովն գլխաւոր որք*[129] *և առաջնորդք հաստատեալ կարգեցին և իւրեանց վարդապետս զնոսա կացուցին վասն զի առաւել եւս զիւրեանց զորոմն հաստատեսցեն լիրբքն:* |176v| *Իսկ յորժամ ամբարիշտ ժողովն ժողովեցան յամենայն եպիսկոպոսունքն յիւրաքանչիւր աթոռ նստեալ խաւսեին զհայհոյութիւնս մաղձահոտ բերանաւքն իւրեանց: Եւ էր ումն անդ նստեալ յառաջին առաքինացն որ* |92v| *և սրատեսակ միտս ունէր առ սուրբ գիրս և էր նա աշակերտ սրբոյն Կիւրղի Աղեքսանդրացւոյ, և յայնժամ յանկարծակի բարձեալ զձայն իւր և ասէ. Վահ զանձամբք մերովք վասն զի այդ ի Նստորի յաղանդոյն է խցեալ մատամբքն զականջս իւր փախեաւ ի տեղւոջէն և տեսեալ զնա ոմանց փախեան նմանապէս ընդ նմա ի պիղծ և յանաւրէն բանիցն:*

57. *Բայց այլք ոմանք առ թուլամորթութեանն իւրեանց և առ տգիտութեան զՔրիստոս ուրացան: Արդ թէպէտ և էին ոմանք ուղղափառք սակայն ի ձեռն ընչիցն և խոստմանցն և ակն ունէին ի*

---

l'ordre de communier au saint sacrifice tout le temps sans réserve, mais de chercher la justification pour les péchés, et ils ont prescrit avec cela de ne pas transgresser la haie des saints pères[130].

56. Mais il y a encore un autre prodige à cause duquel ceux que le concile d'Éphèse avait anathématisés ont été fermement placés comme tête et dirigeants du concile de Chalcédoine, et leurs docteurs astucieux les ont promus afin de confirmer davantage leur propre zizanie. Alors quand le concile impie se fut rassemblé, tous les évêques chacun sur leur siège proférèrent ensemble le blasphème avec leurs bouches répandant le fiel. Et il siégeait là quelqu'un de parmi les vertueux du début, qui avait un esprit pénétrant pour les saintes écritures, et il avait été un disciple de Cyrille d'Alexandrie. Alors il éleva tout-à-coup la voix et dit: «Malheur à nous-mêmes, car ceci provient de la secte de Nestorius!», et se bouchant les oreilles avec les doigts, il s'enfuit de ce lieu. Ce que voyant, quelques-uns sortirent pareillement avec lui loin des paroles immondes et impies.

57. Mais bien d'autres à cause de la mollesse de leur caractère et par ignorance renièrent le Christ. Alors bien qu'ils aient été orthodoxes, cependant grâce à des cadeaux et des promesses certains tinrent compte des quantités d'or et d'argent et des promesses terrestres, et avec les sacrements ils

---

[129] գլ. որք : գլխաւորք A.

[130] MT, suite p. 126: Mais ce n'est pas qu'il faille appeler les sanctuaires où que ce soit dans des forêts désertes, où on célébrait un service non perpétuel et saint, appelé communauté à cause du repas plantureux, et qui entraînent des sortes de vocifération, ou de fixer une pierre en la couvrant de lin, et d'y offrir le sacrifice et d'accomplir les saints mystères du Seigneur. Et ils croient faire quelque chose de juste et ne savent ni ne comprennent qu'ils se livrent eux-mêmes au jugement selon ceci: «Il y a des chemins qui même s'ils paraissent justes à l'homme, leur effet est manifeste et leur pavement est l'enfer» Car les 318 pères réunis à Nicée par l'Esprit saint n'ont pas ordonné de ne pas offrir inconsidérément partout et de communier au saint mystère sans discernement, mais ils ont demandé la justification pour les péchés et ont défini de ne pas passer outre.

մեծութեանց |93r| գոսկոյ և արծաթոյ[131] *և զերկրաւոր խոստմանցս և զճշմարտութիւնն Աստուծոյ ի ձեռն* |177r| *խորհրդոց ծփեալ յանձանց ընկեցին հողմովք անբարշտութեամբըն Սատանայի, և փոխանակեցին ընդ ստութեան իւրաքանչիւր ձեռնարկութեան, զհաւատս պիղծ խոստովանութեան: Եւ գնացեալ եպիսկոպոսացն յիւրաքանչիւր վիճակսն և Յոբնալ գնացեալ ի սուրբ քաղաքն Երուսաղէմ, որպէս յառաջագոյն ասացաք, վասն զի այսպէս գրեալ է: Արդ այս Յոբնալս փիլիսոփայ էր և ի խաւս հրետորականս պատերազմեալ սորա ընդ Հայոց իմաստասիրացն ընդ* |93v| *Մովսեսի Քերթողի և ընդ Դաւթի Անյաղթ փիլոսոփայի, Յոբնալ եւս Մելիտէ և Մամրէ որք աշակերտեցան պղծոյն Նեստորի: Արդ սոքա զկնի անաւրէն ժողովոյն խաւսեցան սոքա առաջի Թագաւորին Մարկիանոսի ի պաղատն յորժամ դարձան ի յԱթենաց Մովսէս և Դաւիթ, Պաւղոս և Աբրահամ և Մամբրէ մերն, այլ ոչ որ Նստորի աշակերտն էր:*

58. *Արդ սոքա խաւսեցան յաղագս մի բնութեանն Քրիստոսի և հի*|177v|*ացեալ գումարեցան ամենայն ջոկք փիլիսոփայիցն Յունաց, որպէս ցուցանէ ի յէակաց գիրն զբազում հարցումն և զպատասխան*|94r|*իս պայքարմանն նոցա ընդ որս և խոստանայր*[132] *Թագաւորն կրկնակի ժողովս առնել ի Քաղկեդոն զորս յետոյ ի նոյն կացուցին գնա չար մշակսն: Արդ գնացեալ Յոբնալ յԵրուսաղէմ որպէս ասացաքդ պղտորեալ ապականեաց զառաքելական և զմարգարէական զհաւատն և կործանեալ թիւրեաց զուղղափառ զխոստովանութիւնն: Եւ խլեալ շրջեաց զհին ընթերցուածն զոր Կիւրեղ Երուսղեմացի և Յակոբ Տեառն եղբայրն հաստատեալ կարգեաց:*

---

balayèrent la vérité de Dieu, déchurent d'eux même sous le vent de l'impiété de Satan et changèrent mensongèrement leur propre ordination à chacun pour la foi d'une confession immonde. Et les évêques retournèrent chacun dans leur diocèse, et Juvénal alla à la sainte ville de Jérusalem comme nous l'avons indiqué auparavant, car c'est ainsi qu'il est écrit. Or ce Juvénal était philosophe, et dans un dialogue rhétorique il lutta avec les sages d'Arménie, Moïse Khertogh, David l'invincible le philosophe, lui Juvénal et Mélitès et Mambré qui étaient des disciples de l'immonde Nestorius. En effet, après le concile illégal, ils parlèrent avec l'empereur Marcien au palais, quand Moïse et David, Paul et Abraham et notre Mambré – qui n'était pas disciple de Nestorius – revinrent d'Athènes.

58. Or ceux-ci parlèrent de l'unique nature du Christ, et stupéfaites toutes les factions des philosophes grecs se réunirent. Le livre des Étants raconte les nombreuses questions et réponses lors de leur discussion au cours de laquelle l'empereur promit de réunir une deuxième fois le concile de Chalcédoine, que de mauvais ouvriers lui ont dans la suite identiquement rétabli[133]. Alors Juvénal se rendit à Jérusalem comme nous l'avons dit, jetant le trouble et corrompant la foi apostolique et prophétique, abolissant et déviant la confession orthodoxe. Il mutila et changea le vieux Lectionnaire que Cyrille de Jérusalem et Jacques le frère du Seigneur avaient institué.

---

[131] *և արծ.* om A.

[132] *խոստովանայր* : B.

[133] Sur ce *Livre des Étants*, dont parlent les 33, 57 et 56 voir l'introduction.

59. *Եւ ինքն Յոբնալ կարգեալ հաստատեաց ըստ Արտեմոնի և նորին հերձուածոյն, և կարգեաց* |94v| *կանոնս յԵրուսաղէմ այսպէս. Սուրբ Աստուած, սուրբ և հզաւր, սուրբ և անմահ, ողորմեա մեզ, ըստ հին հայհոյութեանն հաստատեաց զայս: Այսինքն է եթէ այլ է անմահն Աստուած և այլ է խաչեալն և այսպէս յետ անճառ միաւորութեան Քրիստոսի երկու բնութիւնս խոստովանին Քրիստոսի, և ասեն այսպէս եթէ այլ ոմն է անապական և այլ ոմն է ապակ*|178r|*անացու: Եւ այլ ոմն է խաչեալ և այլ ոմն է ոչ խաչեալ, և այսպէս երկու որդիս խոստովանին Հաւր և լուծանելով զամենայն բարբառս աստուածաշունչ գրոց:*

60. *Եւ յաղագս այսորիկ զխաչն և զմահն մարդոյն կարգեն և զամենայն զսքանչ*|95r|*ելագործութիւնն սոսկ բանին Աստուծոյ խոստովանին: Եւ զմարմինն Տեառն ուրանան գոյլ կենդանարար և իշխան և զանգիտութենէ հարցումն որ առ գերեզմանն Ղազարու դնեն ի վերայ որ ասացն եթէ. Ու՞ր եդիք զՂազարոս: Եւ այլ ևս բազում անբարշտութիւնք ասացին ի նոցանէ զոր և նզովքն Կիւրղի հանդիմանեալ կշտամբեն, զամենայն ոք որ զայս խոստովանեսցի և զամենայն ասացեալսն մի ըստ միոջէ զոր և հանդիպեաց զչար հայհոյութիւն նոցա զամենայնն ժամանակի: Բայց այսուհետև ճեպեալ* |95v| *հասցուք յասպարէզն յոր սկսաքն յառաջագոյն:*

61. *Իսկ ընդունողքն Քաղկեդոնի անաւրէն ժողովոյն վասն զի եթէ զանդեալ և շաղախեալ և ի մեղս անհնարինս իցէ զոր ծանր ապաշխարութեամբ հազիւ ոք կարասցէ քաւել, այն ոչ է փոյթ* |178v| *նոցա, այլ անխտիր ճաշակեն ի մարմնոյ և յարենէ Տեառն և զարիւնն նորոյ ուխտին*

---

59. Et Juvénal lui-même prit des mesures en s'appuyant sur Artémon et son hérésie, et il établit des canons à Jérusalem de la manière suivante: «Saint est dieu, Saint et Fort, Saint et Immortel, aie pitié de nous!», le restituant selon le blasphème antique. C'est-à-dire qu'autre est le Dieu immortel et autre le crucifié, et cela après l'indicible union du Christ. Ils confessent les deux natures du Christ et disent ainsi qu'un autre est incorruptible et un autre corruptible. Et un autre a été crucifié, et un autre n'a pas été crucifié, et ainsi ils professent deux Fils du Père en diluant tous les mots des écritures inspirées de Dieu.

60. Et c'est pour cela qu'ils rangent la croix et la mort comme de l'homme, et professent toute la thaumaturgie comme du seul Verbe de Dieu. Ils nient que la chair du Seigneur soit vivifiante et souveraine, et attribuent à l'ignorance la question posée au tombeau de Lazare au sujet duquel il a dit: «Où avez-vous déposé Lazare? (Jn 11,34)» Et ils dirent encore bien d'autres impiétés à son sujet, que les anathèmes de Cyrille critiquent hautement. Quiconque les confesse et chaque assertion l'une après l'autre encourt leur blasphème impie pendant tout le temps. Ainsi donc empressons-nous de revenir à l'arène où nous avions d'abord commencé.

61. Or, ceux qui acceptent le concile impie de Chalcédoine, lequel est empêtré et contaminé dans des fautes impossibles dont le poids peut à peine être expié par un repentir auquel nul n'entend se rallier, consomment alors sans réserve le corps et le sang du Seigneur, estimant que le sang de l'Alliance nouvelle est mélangé. Maintenant, vous, ô pères et frères aimant la

խառնակ համարելով: Արդ դուք, ով սրբասէր հարք և եղբարք, որք ուղղափառ հաւատով զարդարեալ էքդ, նախանձաւոր եղերուք աստուած-ային արինացն և մի լինիք հակառակողք և դիմադարձք սուրբ գրոց, |96r| *և ընդ հակառակս լինիք ընդդէմ ճշմարտութեան այլ յիշեցէք վասն զի ահ մեծ է անկանել ի ձեռս Աստուծոյ կենդանւոյ քանզի ասէ. Իմ է վրէժխնդրութիւն և ես հատուցից ասէ Տէր ամենակալ*[134]*:*

62. *Արդ որ յԱստուծոյ ծնեալ է նա նզովէ զժողովն Քաղկեդոնի և զտումարն Լեւոնի: Վասն զի զայս պատմէ թուղթն Անաստաս թագաւորին որ էր զկնի Քաղկեդոնի ժողովոյն և գիրք մի Տիմոթեոսի Աղեքսանդրացւոյ և ի պատճենսն ուր բազում թուղթք ուղղափառացն են: Արդ մի զարմանայք, ով սիրելիք, եթէ ծաւալեցաւ ստութիւն և նզովեցաւ ճշմարտութիւնն, վասն զի յետ երրորդ*[135] *դարոյն ութն հոգի միայն* |96v| *գտան հաճոյ Աստուծոյ, Նոյ և որդիքն իւր,* |179r| *և յաշտարակաշինութեան*[136] *Փաղեկ միայն երեւեցաւ: Իսկ ի Նոյէ տասներորդ Աբրահամ միայն եղեւ հաճոյ Աստուծոյ: Միայն էր ամենագո-*

---

sainteté, vous autres vous êtes parés de la foi orthodoxe, soyez jaloux de la loi divine et ne devenez pas des opposants et des adversaires des saintes écritures, ni ne vous mettez à l'encontre de la vérité, mais souvenez-vous que c'est *une grande frayeur d'être tombé entre les mains de Dieu* (Heb 10,31)» car il a dit: «*A moi la vengeance et moi je rétribuerai, dit le Seigneur tout-puissant!* (Rom 12,9)»[137].

62. Maintenant celui qui est né de Dieu, celui-là anathématise le concile de Chalcédoine et le Tome de Léon. Car c'est cela qu'expose la lettre de l'empereur Anastase qui vient après le concile de Chalcédoine, et un livre de Timothée d'Alexandrie et dans les copies où se trouvent de nombreuses lettres d'orthodoxes. Maintenant, ne soyez pas étonnés, ô bien-aimés, que l'erreur se répande et que la vérité soit anathématisée, car après le troisième millénaire huit personnes seulement ont trouvé grâce devant Dieu, Noé et ses enfants (Gn 7,13), et au moment de construire la tour, il apparut seulement à Phalek (Gn 10,5). Et treizième après Noé, Abraham seul trouva grâce devant Dieu (Gn 15,6). Seul a été le très louable Job dans le pays d'Osid (Job 1,1).

---

[134] MT, suite du § 55: *Իսկ ընդունողք Քաղկեդոնի ժողովոյն թէ և կարի զանգեալ և շաղախեալ ի մեղս անհնարին իցէն, զոր ծանր ապաշխարութեամբ հազիւ ոք կարասցէ քաւել. հանապազ անխտիր ճաշակեն ի պատուական մարմնոյն և յարենէն Տեառն, զարիւն նորոյ ուխտին խառնակ համարելով: Արդ՝ դու, նախանձաւորդ եղերուք աստուածայնւոյն, քննելով զայս. ապա զգոյժ, զի Ահ մեծ է անկանել ի ձեռս Աստուծոյ կենդանւոյ, զի Իմ է վրէժխնդրութիւնք և ես հատուցից ասէ Տէր:*

[135] *յերկրորդ* B.

[136] *յաշտարակի շինութեան* B.

[137] Mt, suite du § 55: Or, ceux qui acceptant le concile impie de Chalcédoine, lequel est empêtré et contaminé dans des fautes impossibles dont le poids pet à peine être expié, consomment sans discernement le corps précieux et le sang du Seigneur, estimant que le sang de l'alliance nouvelle est mélangé. Maintenant toi, sois jaloux du divin, analysant avec prudence ceci: «C'est une grande frayeur de tomber dans les mains du dieu vivant» et «A moi la vengeance et moi je rétribuerai, dit le Seigneur!»

վելին Յոբ ի մէջ Ովսիտ աշխարհին: Ընդ Մովսեսի միայն խաւսէր Աստուած ի մէջ[138] *ամենայն Իսրայելի: Արդ Եղիա միայն գտաւ հաճոյ Աստուծոյ և հրամայեաց երկնից արգելուլ զանձրեւաբերութիւն իւր և փակեցաւ երկինքն զերեք ամ և վեց ամիս*[139] *և սատակեալ կորոյս զամենայն դիւապաշտն և ինքն հրեղէն կառաւք յերկինս վերանայր*[140]*: Իսկ ի Հրեաստանի սակաւք էին դասք մարգարէիցն և էին բնակարանք Հոգոյն սրբոյ*[141]*:*

C'est seulement avec Moïse que Dieu a parlé avec tout Israël. Ensuite Élie seul trouva la grâce de Dieu et il ordonna aux cieux de retenir ses pluies et les cieux furent fermés pendant trois ans et six mois, et la dévastation toucha tous les adorateurs des idoles (3R 17-18), et lui-même fut enlevé aux cieux sur un char de feu (4R 2,11). D'ailleurs en Judée, les groupes de prophètes furent peu nombreux et ils furent la demeure de l'Esprit saint[142].

---

[138] *ի մ.* : *ընդ* A.

[139] *վեց ամիս* : *զսկես* A.

[140] *վերացաւ* B.

[141] MT suite p. 126: *Եւ որ յանդիմանէն և նզովեն զժողովն և զտումարն՝ թուղթն Զենոնի թագաւորին ուղղափառ թագաւորի, որ կոչի Հենոտիկոն և թուղթն երանելոյ Անաստասայ թագաւորի, և գիրք Տիմոթեոսի Աղեքսանդրացւոյ. և թուղթ Յովհաննու եպիսկոպոսապետի. և թուղթ Պետրոսի Անտիոքացւոյ. և պատճառն իսկ. և այլ բազում թուղթք ուղղափառաց: Եւ մի զարմանար, սիրելի, թէ գի ծաւալեցաւ ստութիւն և նուաղեաց ճշմարտութիւնն: Նա և յութերորդ դարուն՝ ութ ոգի միայն գտաւ ըստ հաճոյիցն Աստուծոյ. յաշտարակաշինութեանն Փաղեկ միայն, իսկ ի Նոյէ ի տասներորդ դարուն՝ Աբրահամ միայն. ի Հրեաստանի ճշմարիտ մարգարէքն՝ սակաւ, սուտքն անսակաւ:* Il reste alors p. 127 dix lignes jusqu'à la fin de MT: *ըստ այնմ թէ Բազումք են հրաւիրեալք, և սակաւ ընտրեալքն: Աղաչեմ զձեզ եղբարք իմ սիրելիք, Ռափայել և Նաթանայել. հեզութեամբ ընդունեցիք զբանն՝ որ կարող է կեցուցանել զոգիս ձեր: Մի բանավէճ լինել ճոխաբար զանձինս առ գիտունս համարել և հպարտանալ ի վերայ ընկերին. այլ նախ աղաւթիւք խնդրել յԱստուծոյ՝ որ տայն առատապէս և ոչ նախատէ, և առաքեսցէ զՀոգին սուրբ ի թիկունս ձեր. և դուք հանդարտութեամբ և պարկեշտութեամբ համբերել ամենայն բանի, զարէն աշակերտաց սուրբ առաքելոցն, տեղի տալով խաւսել և մի գոռոզաստտ, որ է սկիզբն ապականի:*

[142] MT, suite p. 126: Et ceux qui s'opposent et anathématisent le concile et le Tome sont la lettre de Zénon, l'empereur orthodoxe, qu'on appelle Henotikon, la lettre du bienheureux Anastase l'empereur, le livre de Timothée d'Alexandrie, la lettre de Jean l'archevêque, la lettre de Pierre d'Antioche, un exposé et d'autres nombreuses lettres d'orthodoxes. Et ne t'étonne pas, bien-aimé, que l'erreur se répande et que la vérité soit méprisée. Au huitième siècle, huit personnes seulement ont trouvé grâce auprès de Dieu ; depuis la construction de la tour, seulement Phalek et depuis Noé au dixième siècle seulement Abraham. Et les vrais prophètes d'Arménie sont peu nombreux, les faux au contraire nombreux. *Puis le texte MovTs se termine comme suit:* Nombreux sont les appelés et rares les élus (Matth 20,16). Je vous prie, mes bien-aimés Raphaël et Nathanaël de recevoir ce discours avec douceur, lequel est susceptible de vivifier vos âmes. Qu'il n'y ait pas de discussion profilant la personne pour paraître savant et l'emporter sur le collègue, mais qu'on invoque d'abord Dieu avec des prières, qui donne avec libéralité et sans réserve et vous enverra l'esprit saint à

63. *Արդ հարցանելոյ Քաղկեդոնացիսն*[143] *եթէ վասն որո՞յ պ*|97r|*արծին ի միտս իւրեանց և պարծին ի սիրտս իւրեանց և ասեն եթէ. Մեք ազգ բազում եմք անթիւ առանց համարելոյ և յոլով ազգս հաւանեալ մեր կարգացս և կանոնացս տօնից և կրօնից: Բայց դուք, ով Հայք, որ սակաւ էք քան զամենայն ազգս և միայնացեալ և պնդեալ կայք ի մէջ բազում ազգաց: Արդ, ով Քաղկեդոնացիք, այդ չէ մեզ դսրովանք* |179v| *և կորանք վասն զի ահաւասիկ զոր յառաջ դասեցաք, այլ սակաւք էին քան զազգս Հայոց ի սակաւսն հաճեալ էր Աստուած և ընտրեաց զնոսա ի մէջ ամենայն ազգաց հանգեաւ ի նոսա և սիրեաց զսակաւութիւն նոցա:*

64. *Եթէ ոչ նայեաց ի Ղովտ որ միայնացեալ* |97v| *բնակեալ կայր ի մէջ հինգ քաղաքացն Սոդոմայեցոցն, ոչ առաւել հաճոյ էր Աստուծոյ քան զամենայն բնակիչսն Սոդոմայ: Եւ ոչ ապաքէն վկայեալ ահա փրկիչն ասէր եթէ. Բազում են կոչեցեալքն և սակաւքն են ընտրեալքն: Այս ի Տեառնէ վկայեալ ասացաւ մեզ: Եւ դարձեալ պարծին տունն Հռոմոց և ասեն եթէ. Առաջին ազգս և հաւատս մերս է և յառաջ ուսաք զհաւատոյ հաստատութիւն և լցեալ շնորհաւք իմաստասիրաւք իշխանութեամբ և թագաւորութեամբ, և դուք, ով Հայք, յետոյ հաւատացեալք և յետոյ ուսայք քան զմեզ, և մեզ*[144] *աշակերտք մեր ուսուցանէ՞ք, Հայքդ*[145]*:*

---

63. Maintenant il est urgent d'interroger les Chalcédoniens: pourquoi sont-ils arrogants dans leur intellect et audacieux en leur cœur et disent-ils: «Nous sommes par le nombre une multitude d'hommes dénombrable, et toutes les nations acceptent nos ordonnances et nos canons pour la fête et les rites. Mais vous, ô Arméniens, qui êtes moins nombreux que toutes les nations, vous êtes isolés et obstinés au milieu des nombreuses nations!» Ainsi ô Chalcédoniens, nous ne sommes ni blâmables ni confondus, car voilà ceux avec qui nous nous sommes regroupés. Auparavant ils ont été moins nombreux que la nation arménienne et le petit nombre a plu à Dieu, et Il les a choisis au milieu des nations, Il s'est reposé chez eux et Il a aimé leur petit nombre.

64. S'il n'avait pas jeté le regard sur Loth, qui habitait isolément dans les cinq villes de Sodome, ce dernier n'aurait pas davantage plu à Dieu que tous les habitants de Sodome (Gn 19,25). Et certes le témoignage vient du Seigneur qui nous a dit: «*Nombreux sont les appelés et rares les élus* (Matth 10,10). Ce qui nous a été dit là est un témoignage du Seigneur. Et à nouveau la maison des Romains se prévaut d'elle-même en disant: «D'abord la nation et la foi sont nôtres, et d'abord nous avons appris le fondement de la foi, ayant été comblés de grâces, d'intelligence, de puissance et de l'empire. Et vous, Arméniens, vous avez cru après et été instruits après nous, et vous les disciples vous prétendez nous instruire?»

---

l'aide, et vous parcourrez le discours entier dans la tranquillité et la modestie, la loi des disciples des saints apôtres, donnant l'occasion de parler et non de s'imposer, ce qui est le début de criailleries.

[143] *արժէ ցքած* : *պարծեք քած* B.

[144] *մեր* A.

[145] *մեր ու.Հ.* : *և մեր ուսացածք* A.

65. *Ով Յունք, այդ ոչ է մեզ նախատինք այլ յոյժ փառք և պարծանք |98r| առ մերով նախատանաւքդ: |180r| Արդ լուարուք որ յաղագս առաջնոցն պատմի և կամ թէ առաջինքն զի՞նչ ժառանգեցին: Արդ յառաջ քան զՔաղկեդոն Սատանայ էր և յերկինս ի մէջ անմարմին զաւրաց ճեմէր, և մաւտակաց աստուածային փառացն էր, զոր ասէ զնմանէ Եզեկիել եթէ. Արուսեակն որ ընդ առաւաւտս ծագէր, այլ եւս: Բայց զոր արար կամ զոր ժառանգեաց զայն դուք քաջ գիտէք և առ երկրաւորն նախ քան զամենայն Ադամ էր, և յետոյ Ենովք: Ադամ ի նախատինս և անիծաբեր փշաբերութիւն մատնեցաւ զԵնովք յանմահութիւն փոխեաց: Առաջին որդի էր |98v| Կայեն և կրտսեր Հաբել զոր կրեացն Կայեն զպատուհասն յԱստուծոյ: Դուք լաւ գիտէք զայն*[146]*:*

66. *Առաջինք էին հակակայքն: Զնոսա Տէր ջրով սատակեաց և զՆոյ ապրեցոյց Տէր Աստուած*[147]*: Անդրանիկ որդի էր Եսաւն ի Սահակա բայց Յակոբ հաճոյ գտաւ Աստուծոյ քան զԵսաւն որով զանդրանկութիւնն ժառանգեաց կորեաւ յիշատակն Եսաւայ: Առաջին |180v| որդի էր Եղիաբ Եսսայ և Դաւիթ կրտսեր: Արդ ի յԵղիաբ ոչ հաճեցաւ Տէր բայց զԴաւիթ Աստուածահայր քարոզեցին ամենայն աստուածաշունչ գիրք: Նոյնպէս և տունն Եբրայեցոց սիրեցեալք էին Աստուծոյ և որդիք աւրհնեալք և Աստուծոյ անդրանիկ ժողովուրդք և սեամբ ամպով և լուսափայլ հրով առաջնորդէր |99r| նոցա և մանանայ յերկնից ջամբեաց նոցա: Բայց յաղագս առնելեացն եբարձ զշնորհս մարգարէութեանն և զքահանութեանն և զթագաւորութեանն և ցրուեաց զնոսա ընդ ամենայն յազգս*

---

65. Ô Grecs, ce n'est pas là votre préjugé, nous vouons beaucoup de révérence à vous qui nous avez précédés. Maintenant écoutez ce qui est raconté des premiers-nés et ce que les premier-nés ont hérité. Bien avant le concile de Chalcédoine, Satan était aussi dans les cieux et il se baladait au milieu des forces incorporelles, et il était placé tout près de la gloire divine, ce qu'Ezéchiel rapporte à son sujet: «*L'étoile du matin qui monte avec l'aube* (Is 14,12!)», et la suite. Mais ce qu'il a fait ou ce qu'il a hérité, vous le savez fort bien. Et le premier de tous les terrestres fut Adam, et ensuite Hénoch. Il l'introduisit dans la maudite terre porteuse d'épines, et il muta Hénoch dans l'immortalité (Gn 5,17). Le premier fils était Caïn et le puîné Abel qui enleva à Caïn les honneurs venus de Dieu. Vous savez fort bien cela.

66. Les premiers furent les révoltés. Dieu les anéantit dans l'eau et le Seigneur préserva Noé (Gn 6). Le fils aîné d'Isaac était Esaü, mais Jacob trouva grâce devant Dieu plus qu'Esaü, par qui il hérita la primogéniture, et le souvenir d'Esaü se perdit (Gn 25,33). Le premier fils de Jessé était Eliab et David le puîné (1 R 17,28). Mais Eliab ne plut pas au Seigneur mais toutes les Écritures inspirées célèbrent David comme «Theopatôr». Pareillement la maison des Hébreux était aimée de Dieu, enfants bénis et peuple premier-né de Dieu, et il les a conduits avec une colonne de nuée et un feu éclairant (Ex 13,21), et les a nourris avec la manne des cieux (Dt 8,3). Mais à cause de

---

[146] om A.

[147] *Տ.Ա.* om A.

ազգաց և փոխանակ նոցա ընտրեաց զտունն հեթանոսաց և հաճեցաւ բնակել ի մէջ նոցա:

67. *Եւ արդ Յուդա յառաջ էր քան զՊաւղոս և Պաւղոս նմանող Քրիստոսի կոչեցաւ, և Յուդայ զՍատանայ ժառանգեաց: Ըստ այսմ աւրինակիս եղեալ և դուք, տունդ Քաղկեդոնի, վասն զի առաջինք աստացայք և յետոյ ուրացողք լեալք ճշմարտութեանն Աստուծոյ, ի բաց հալածեալ կործանեցէքդ զառաքել*|99v|*ական զուղղափառ զհաւատն զորս կարգեալ հաստատեցին երեք երանեալ* |181r| *ժողով սուրբ հարցն: Եւ ընկալան զհայհոյութիւն անաւրէն Քաղկեդոնի և Լեւոնի և այլ հայհոյչացն: Իսկ Հայք զորս յետոյ ասացէքդ, ոչ ուրացեալք այլ անշարժելի կացեալք ի վերայ ճշմարտութեան անխախտելի բեւեռեալք որպէս ցուցանէ իսկ կանոնք սուրբ ժողովոցն զհաւատոյ զհաստատութիւն և կամ զանէծն որ ի հաւատամքն յիշատակի մի առ մի, կամ թէ որպէս ընդ-նզովիւք փակէ զյայնպիսի անբարշտեալքն զխորհողսն:*

68. *Բայց Հայաստանոցս*[148] *բազում և ազգի ազգի վիշտս և չարչարանս կրեալ յանձն առին ի ուրացող և յաստուած*|100r|*ամարտ ազգէն Քաղկեդոնէ, և ուրախ լեալք յաղագս ճշմարտութեան և ոչ յերկմիտս լեալ և ոչ թերեցեալ ի ճշմարտաւթենէն Աստուծոյ այլ յանձն առեալք զամենայն զնախատինս որպէս և առաջին սուրբսն կրեցին զչարչարանսն ի տանէն Քաղկեդոնի: Եւ նայեալ ի յայն որ ասացն եթէ. Որ սիրեն զիս ի հալածանս կացցէ և կամ որ ասացն իւրոց առաքելոց եթէ. Յաշխարհի աստ նեղութիւն ունիցիք, արդ այսպէս կացին հարքն* |181v|

---

leurs œuvres, il leur a enlevé la grâce de la prophétie, de la prêtrise et de la royauté, et il les a dispersés parmi toutes les nations, et à leur place, il a choisi la maison des païens et il lui a plu d'habiter parmi eux.

67. Et même Judas fut appelé l'imitateur du Christ avant Paul et Pierre, et Judas hérita de Satan. Selon ces exemples il en est de vous, maison de Chalcédoine, car vous avez affirmé les premiers, et ensuite vous avez renié la vérité de Dieu, vous avez évacué et anéanti la foi apostolique orthodoxe que trois conciles bienheureux des saints pères avaient mise en ordre et confirmée. Et ils ont accueilli le blasphème illégal de Chalcédoine et de Léon et d'autres blasphémateurs. Or les Arméniens, que vous appelez les tard-venus, n'ont pas renié mais sont restés immuables cloués à la vérité inébranlable, comme le montrent les canons des saints conciles, la confirmation de la foi et les malédictions rappelées dans le Credo une à une ou comment avec des anathèmes elle ceinture de telles impiétés et ceux qui les pensent.

68. Mais la plupart des Arméniens ont subi et pris sur eux les tribulations et les souffrances de la part de la nation chalcédonienne négatrice et hostile à Dieu. Ils se sont réjouis de la vérité et n'ont pas émis de doutes et ne se sont pas éloignés de la vérité de Dieu. Ils ont pris sur eux tous les affronts comme les premiers saints ont subi les vexations de Chalcédoine. Et ils ont observé ce qui a été dit: «*Celui qui m'aime subira des persécutions* (Jn 14,21)» ou encore ce qu'il a dit à ses apôtres: «*Dans ce monde vous subirez l'oppression* (Jn 16,33)». C'est ainsi que se tinrent les saints pères qui étaient avant Chalcé-

---

[148] *Հայաստանեայքս* B.

սուրբք որք յառաջ քան զՔաղկեդոն էին: Բայց ընդ[149] լրբութիւն նոցա զարմանալ արժան է որ յետոյ ասացին զմեզ, որ յառաջնէ զանցանեն զմերովք նախնեաց զիւրեանցն յառաջ բերեալ և զմերն ոչ ասեն:

69. Եւ արդ ո՞չ ապաքէն յառաջ սուրբ թագաւորն |100v| մեր[150] Աբգար որդի Տիգրանայ Պարթեւ Արշակունի որ էր առաջին շինողն Ամիթ քաղաքի: Եւ Աբգար թագաւորեալ ի վերայ ամենայն աշխարհին Հայոց և յաւուրսն փրկչին բնակեալ էր յաստուածաշէն քաղաքն Ուրհայ: Եւ Սանատրուկ քեռորդին իւր թագաւորեալ նստէր երջանիկ, և ի հրաշաքաղաքն ի Վաղարշապատ յԱյրարատ գաւառին որ էր թագաւորութիւն Հայոց, և սա նահատակեաց զսուրբ առաքեալն Աստուծոյ զԹադէոս և զսուրբ կոյս զդուստր իւր Սանդուխտ:

70. Արդ ո՞չ ապաքէն յառաջ քան զամենայն հեթանոսս հաւատաց արքայն Հայոց Աբգար ի Տէր Աստուած ճշմարիտ գալստեան փրկչին, գրեաց Աբգար առ Տէր Յիսուս Քրիստոս և ասաց այսպէս. Եթէ կամ դու՞ Որդի Աստուծոյ և կամ Աստուած ես[151] իջեալ յերկն|101r|ից: Ասաց[152] զայս յառաջ քան տեսան|182r|ելն, հաւատաց ի լրոյ բանից մինչչեւ էր չարչարեալ ի վերայ քառաթեւ սուրբ խաչին և արժանաւորեցաւ աւրհնութեան թղթոյն Տեառն ի ձեռն սուրբ առաքելոյն Թադէոսի, աւրհնեալ զինքն և զքաղաքն իւր զՈւրհայ յաւիտեան:

---

doine. Mais au sujet de leur duplicité il y a lieu de s'étonner de ce qu'ils nous ont dit ensuite, et comment dès le début ils ont omis de citer nos aïeux, en mettant en avant les leurs et sans parler des nôtres.

69. Mais n'est-ce pas vraiment le premier de tous les païens, notre saint roi Abgar fils de Tigrane le Parthe Arsacide qui fut le premier bâtisseur de la ville d'Amid? Abgar régna sur tout le territoire des Arméniens aux jours du sauveur et il habitait la ville d'Édesse bâtie par Dieu. Et Sanatrouk le fils de sa sœur devint roi et siégea dans la ville fortunée de Vagharshapat dans le canton d'Ayrarat qui est la royauté d'Arménie, et lui fit du saint apôtre de Dieu Thaddée un héros ainsi que de sa propre fille Sandoukht la vierge sainte[153].

70. Alors en vérité le roi d'Arménie Abgar n'a-t-il pas cru avant tous les autres paiens au Seigneur Dieu véritable de la venue du Sauveur. Abgar écrivit au seigneur Jésus Christ et parla ainsi: «Es-tu toi le Fils de Dieu ou es-tu Dieu descendu des cieux?» Ainsi il crut cela avant de l'avoir vu d'après les paroles entendues avant qu'il n'ait souffert sur les quatre ailes de la croix sainte, et il a été honoré de la bénédiction d'une lettre du Seigneur de la main de l'apôtre Thaddée, le bénissant lui et la ville d'Édesse à jamais[154].

---

[149] եթէ B. [150] om B. [151] om A. [152] Արդ A.

[153] Toutes ces données sont intégrées à l'Agathange de Jean de Bagaran en 610. Cf. introduction, note 30.

[154] On notera ici l'absence de Barthélemy comme apôtre de l'Arménie, argument qui serait ici très utile mais qui n'a pas encore cours au début du VII[e] siècle, et n'intervient qu'à la fin du même siècle.

71. *Եւ ո՞չ ապաքէն մեծն բարեպաշտն Կոստանդիանոս որդի էր կռապաշտի և ի կռապաշտութիւն սնեալ, և ի կռապաշտութենէն դայր յաստուածպաշտութիւն, և արդ ի հաւատալն մեծին և քաջ պատերազմողին Տրդատայ ի յԱստուած ճշմարիտ, հաւատաց և բարեպաշտն Կոստանդիանոս յԱստուած և մկրտէր ի Քրիստոս սուրբն Սեղբեստրոս զԿոստանդիանոս, մկրտէր ի Քրիստոս սուրբն*[155] *Գրիգոր զՏրդատ արքայն Հայոց* |101v| *ի միում ժամանակի: Արդ որք ասեն առաջին յերկոսեանց վասն զի ահաւասիկ ի միում ժամանակի հաւատացին ի Քրիստոս, և որ ասացին Քաղկեդոնականք եթէ ի մէնջ ուսայք զշնորհս աստուածային այցելոյ:*

72. *Բայց նախ զայս*[156] *գիտասջիք վասն զի ամենայն ազգի յազգի մարգարէիցն ուսան զշնորհս* |18v| *աստուածպաշտութեան, և ահա զհեթանոսն հաստատեաց, և զնոսա*[157] *ջնջեաց որ և վարդապետքն էին ազգաց, մերկացոյց զնոսա ի դպրութենէն Աստուծոյ: Արդ ամենայն ոք պտուղն ի ծառոցն ժողովէ և զծառն հրոյ մատնէ: Դուք անդաստան էիք քաջաբերք և մեր ժողովեալ զմաքուր և զպատուական զպտուղն ցորենոյն և զանդաստանն հանդերձ փշովքն հրոյ մատնեցաք,* |102r| *այսինքն զհերձուածողսն և զժողովն Քաղկեդոնի: Եւ որ ասացէք եթէ. Ձեր վարդապետք եմք այցելոյ, և զայդ իրաւէք դուք, վարդապետք էիք աւրինացն, Եբրայեցիքն, և ամենայն ազգ ի նոցանէ առին զշնորհս: Արդ ու՞ր են Եբրայեցիքն վարդապետք աւրինացն, ահա կորեան զյաւիտենական զկորուստն:*

---

71. Et n'est-il pas vrai que le grand et pieux Constantin était le fils d'un adorateur d'idoles et qu'il a été élevé dans l'idolâtrie? De l'idolâtrie il est passé à l'adoration de Dieu, et quand le grand et valeureux combattant Tiridate a cru au Dieu véritable, le pieux Constantin a cru également en Dieu et Silvestre baptisa Constantin dans le Christ saint, et en même temps Grégoire Tiridate roi d'Arménie. Voilà que ceux-ci disent qu'il fut le premier des deux du fait qu'ils ont cru au Christ au même moment. Et les Chalcédoniens ont dit: «C'est de nous que vous avez appris la grâce de l'avènement divin».

72, Reconnaissez donc d'abord cela, car toutes les nations ont appris de la nation des prophètes la grâce de l'adoration de Dieu, et voici qu'il a institué les païens et a aboli ceux-là qui étaient les docteurs des nations, *il les effacés du livre divin* (Ex 32,33). Or quiconque rassemble les fruits d'un arbre *livre le bois au feu* (Matth 3,10 ; Jn 15,6) Vous êtes le champ qui porte les valeurs, et nous rassemblons les fruits purs et précieux des épis, et le champ avec ses épines nous l'avons livré au feu, c'est-à-dire les hérétiques et le concile de Chalcédoine. Et ce que vous dites: «Nous sommes vos docteurs de l'avènement», c'est ce que vous êtes vraiment, de docteurs des lois, des Hébreux. Les Hébreux et toutes les nations ont reçu la grâce, et maintenant où sont les Hébreux docteurs de la loi? Voici qu'ils périssent d'une perdition éternelle.

---

155 *Սեղբեստրոս* - om B.

156 ն.զ. : զ.ն. B.

157 զնա B.

73. *Արդ վարդապետ մեծ և հզաւր էր Որոգինէս, և իւր աշակերտք եին Գրիգոր Սքանչելագործն և Եւսեբի Պանփիլայ և այլ եպիսկոպոսք վաթսուն: Որոգինէս միայն*[158] *կորեաւ գյաւիտենիս կորուստն և աշակերտքն զաւրացան ի փառս Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ:* |183r| *Բայց չէ այդ զարմանալի վասն զի գրեալ է. Եղիցին առաջինքն յետինք և ետինքն առաջինք, և* |102v| *եկեսցին յարեւելից յարեւմտից, և բազմեսցին ընդ Աբրահամու և ընդ Սահակայ և ընդ Յակոբայ*[159] *յարքայութեանն երկնից և որդիքն արքայութեան ելցեն ի խաւարն արտաքին. անդ եղիցի լալումն աչաց:*

74. *Եւ եթէ ասասցեն եթէ. Ահաւասիկ մեք փարթամք եմք լի ոսկով և արծաթով ձերդ աղքատ էք*[160], *գրեալ է վասն այդորիկ. Ոսկի նոցա և արծաթն նոցա ընդ նոսա եղիցին ի կորուստ: Եւ որ զմերս աղքատ ասացէքդ, յիշեա որ վասն մեր աղքատաց աւետարան և արարիչն երկնաւոր և մշտնջենաւորականն Աստուած եղեւ ի կերպարանս աղքատի: Եւ արդ որ յարծաթն յուսացաք գրեալ է վասն նոցա եթէ. Խոտեսցին այնոքիկ որք ընտրեալ են ար*|103r|*ծաթով: Իսկ մեք փոխանակ ոսկոյ և արծաթոյ զմաքուր և զպայծառ զհաւատ առաք որ է Քրիստոս Աստուած մեր:*

75. *Եւ որ յաղագս թագաւորութեանդ է բան քո, արդ ձեր թագաւորութիւնդ չէ յԱստուծոյ շնորհեալ ձեր զի*[161] *թագաւոր*|183v|*ութիւնդ գողանելով գողացայք ի Հոռոմայեցւոցն, զի Յունաց ոչ գոյր այդպիսի*

---

73. Or un docteur grand et fort était Origène, et ses disciples furent Grégoire le Thaumaturge et Pamphile de Césarée, et soixante autres évêques. Seul Origène périt d'une perdition éternelle, et ses disciples se fortifièrent dans la gloire du Christ notre Dieu. Mais cela n'est pas étonnant car il est écrit: «*Les premiers seront les derniers et les derniers seront les premiers* (Matth 19,30)», et «*Ils viendront de l'orient et de l'occident, et ils siégeront avec Abraham et Isaac et Jacob dans le royaume des cieux et les enfants du royaume iront dans la ténèbre extérieure. Là il y aura des pleurs* (Matth 8,11-12) pour les yeux.

74. Et s'ils disent: «Voici que nous sommes riches, remplis d'or et d'argent, et vous êtes pauvres», à ce sujet il a été écrit: «Que leur or et *leur argent leur soit une perdition* (Act 8,20). Et vous dites que les nôtres sont pauvres! Souvenez-vous que l'évangile est pour nous les pauvres, et que le créateur des cieux et Dieu éternel a pris la forme du pauvre. Et maintenant, vous qui avez mis votre espoir dans l'argent, il a été écrit à votre sujet «Ceux qui sont choisis avec l'argent seront rejetés (Ps 67,31)» Or nous, au lieu d'or et d'argent, nous avons acquis la foi pure et limpide qui est le Christ notre Dieu.

75. Et quant à ton mot à propos de ton pouvoir impérial, votre pouvoir impérial ne vous a pas été accordé par Dieu, car c'est par escroquerie que

---

158 om A.

159 *որդիքն* add B.

160 *է* A.

161 *թագաւորութիւնդ* - om B.

փառաւոր թագաւորութիւն, բայց ի Կոստանդիանոսէ, և այն Ֆրանգ էր, զոր առ ձեզ եբեր զՀռոմայ զթագաւորութիւն զոր նենգաւորութեամբ տիրեալ ունիք առ ձեզ: Իսկ Հռոմայեցւոցն թագաւոր Կոստանդիանոս և Հայոց Տրդատ ձեռնով է: Բայց զմեր զթագաւորութիւնն առ իւր տարաւ Տէր զի ի գալստեանն |103v|*իւրում զմեզ զամենեսեան ընդ իւր թագաւորեցուսցէ ի փառս հայրենի իւրոյ աստուածութեան յաւիտեանս, ամէն:*

76. *Արդ, ով Քաղկեդոնացիք, դուք զամենայն զչարիս կատարէք թերահաւատս և հերձուածողս զմեզ կոչէք: Արդ ո՞վ են թերահաւատք եթէ ոչ այն որք ներքինանան և մտանեն առ ներքինիսն և առ պոռնկեալ կանայսն և շնան հանապազաւր, և լրբաբար անխիղճ սրտիւ մտեալ հաղորդին յերկնաւոր սեղանն ի մարմնոյ և արենէ Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի որդւոյն Աստուծոյ, որ է ի դատապարտ*|184r|*ութիւն անձանց իւրեանց այժմ և առ յապայն:*

77. *Արդ մեք դարձցուք ի նոյն ասպարէզն և յատենի կացցուք ընդ անաւրէն ժողովոյն Ք*|104r|*աղկեդոնի և ընդ պիղծ տումարին Լեւոնի Հռոմայեցւոյ, և այլ հայհոյչացն Քրիստոսի: Ով պատուական Հարք և Եղբարք իմ որ ի Քրիստոսի, տեսէք և միտ դիք եթէ որչափ եղծաւ կարգ և կանոնք սուրբ ժողովոցն և ընդ նոսին քարոզն սուրբ առաքելոցն, եթէ զիա՞րդ բարձաւ ի ձեռն աշխարհակործանական*[162] *ժողովոյն Քաղկեդոնի, զոր արձանացոյց անբարիշտ Մարկիանոս և չարայոյզ կինն իւր Պաւղքեր*

---

vous vous êtes emparés de votre pouvoir impérial auprès des romains, car les Grecs n'avaient pas un tel faste impérial. Mais vous l'avez par Constantin, lui qui était un Franc[163], qui vous a apporté l'empire romain, et vous l'avez astucieusement fait régner chez vous. Or l'empereur de Romains Constantin et le roi des Arméniens le sont de main humaine. Mais notre empire, le seigneur l'a apporté avec lui afin qu'à son avènement il nous fasse régner tous avec lui dans la gloire ancestrale de sa divinité éternelle. Amen.

76. Maintenant, ô Chalcédoniens, c'est vous qui avez perpétré tout le mal, et vous nous appelez hommes de peu de foi et hérétiques: Mais qui sont les gens de peu de foi? Sinon ceux qui deviennent eunuques et se rendent chez les eunuques et les femmes prostituées à l'égal des chiens, qui effrontément d'un cœur sans conscience rendent à la communion de l'autel céleste à la chair et au sang du seigneur Jésus Christ fils de Dieu, ce qui est la condamnation de leurs âmes maintenant et dans la suite.

77. Maintenant revenons à notre arène propre, et mettons-nous au tribunal avec le concile illégal de Chalcédoine et avec le tome immonde de Léon de Rome et des autres qui blasphèment contre le Christ. Ô vénérables pères et mes frères dans le Christ, voyez et prenez conscience avec quelle dimension les ordonnances et les canons des saints conciles ont été détruits et avec eux la prédication des saints apôtres, quel sommet a été atteint par le Concile

---

[162] *-կործան և չար* B

[163] Les Francs sont abondamment cites par Priskos, délégué de Théodose II puis de Marcien auprès d'Atilla. L'idée de faire de Constantin un franc n'est sans doute pas étrangère à la légende d'Hélène à Édesse, cf. M. van Esbroeck, "Hélène à Édesse et la Croix", dans G. Reinink – A. C. Klugkist, *After Bardaisan*, Leuven 1999, 107-123.

դուստրն անառակն Եւդոքսիա որ արարին զչար ժողովն վեց հարիւր և երեսուն և վեց կրկինակի քան զՆիկիայն վասն զի առաւել հաստատեսցի իւրեանց հայհոյութիւնն: Յորոց յոլովք ի նոցանէն ի յերկրորդ ժողովն |104v| *Եփեսոս էին և ուսեալք էին զհաստատութիւն հաւատոյ և յառաջնոցն բազումք կային և ակամահանդիսացան ի Քաղկեդոնի, քանզի գիտացին եթէ զոր քակտեալ կործանեցին յԵփեսոս, զնոյնն վեր*|184v|*ստին շինելոց են ի Քաղկեդոն ի ձեռն Լեւոնի:*

78. *Վասն զի յայնժամ մահու սպանացեալ նոցա թագաւորն հաշէր և մաշէր զժողովեալսն, վասն զի որպէս գրեցաքն զի զերանելին զԴիոսկորոս զպարտեալ և զԵւտիքէս անուանեալ զնահատակն Աստուծոյ: Եւ լուծին զնա ըստ կարծեաց իւրեանց և բազում թշնամանաւք անցուցին զնա ի կղզին հեռաւորս, և զՏիմոթեոս ընդ նմա, և զայլ բազում սուրբս լուծին ի պատուոյ: Եւ որպէս* |105r| *գրեցաքն զլուծեալն զԹէոդորիտէ գլուխս և առաջնորդս կացուցին չար ժողովոյն Քաղկեդոնի որ ճարտար մեքենաւքն էր Սատանայի քան զամենայն արբանեկան նորա: Որ և վասն պատրանաց ժողովին և խարդողական մտաւք զառաջին զժողովն Եփեսոսի աւրհնէր և զառաջադրոյն զգրեալսն Սիւնհոդոսականն ընդունէր զոր երանելի Կիւրղի և այլոցն գրեալ էր, զՆեստոր զիւրովին փոխարկեալ էր խորամանկութեամբ իւրով, զերկու բնութեանց զխոստովանութիւն ցուցանէր ժողովոյն ընդ նմին, և զտամ*|185r|*արն Լեւոնի և զպարզամիտն զամենայն մահաբեր ցանցիւք իւրովք և որ տայր ի կորուստ և ի մահ:*

---

de Chalcédoine corrupteur du monde, que l'impie Marcien et sa femme intrigante Pulchérie, la fille d'Eudoxie la dissolue, ont rendu officiel, ce mauvais concile que firent six cent trente six personnes, deux fois plus qu'à Nicée, afin d'affirmer davantage leur blasphème. La plupart d'entre eux étaient présents au deuxième concile d'Éphèse, et ils avaient été instruits au sujet de la solidité de la foi, et beaucoup de ces premiers se trouvèrent malgré eux à Chalcédoine, car ils avaient su que ce qui avait été brisé et anéanti à Éphèse, cela même serait construit à nouveau à Chalcédoine par Léon.

78. Du fait qu'alors l'empereur les avait déjà condamnés à mort, il épuisa et usa ceux qui étaient rassemblés, car comme nous l'avons écrit, ils avaient appelé le bienheureux Dioscore coupable et Eutychès le héros de Dieu. Et ils le déposèrent selon leurs opinions et le conduisirent avec beaucoup d'opposants dans les îles lointaines, et Timothée avec lui, et ils démirent de leur fonction beaucoup d'autres saints. Et comme nous l'avons dit, Théodoret qui avait été déposé, ils le mirent à la tête du mauvais concile de Chalcédoine comme président, lui qui fut le maître d'œuvre de Satan plus que de tous ses serviteurs. Lui à cause de la tromperie du concile et avec un esprit falsificateur bénit le premier concile d'Éphèse, et accepta le document synodal précédent que le bienheureux Cyrille et d'autres avaient écrit, et introduisant astucieusement à sa place Nestorius, il démontra la confession des deux natures et le concile avec lui, ainsi que le Tome de Léon et avec son filet mortel il livra les simples d'esprit à la perdition et à la mort.

79. *Իսկ զկատարեալսն մտաւք և խորհրդաւք պարգեւաւք մեծամեծաւք ածէր ի հաւանութիւն ամբարիշտն Մարկիանոս և միահաւսեն ամենեքեան յողդողդքն և թուլամիտքն, և ցանկասէրք առաւել քան աստուածասէրք: Վասն զի վաճառեցին զճշմարտութիւն Աստուծոյ վասն կենաց աշխարհի և զհաւատս ուղիղս և ճշմարիտս ընդ ստութեան փակեալ արգելեցին ըստ աղանդոյն Լեւոնի և այլոցն: Եւ նիդ եդեալ հիման սուրբ եկեղեցոյ և շարժեալ խախտեցին զայն զոր փրկիչն ի վերայ վիմի հաստատեաց: Արդ զայն կործանեալ և շրժեալ ընկեցին զոր ի Քրիստոսէ հիմնեցաւ, վասն որոյ ճարտարապետն և հիմնադիրն Պետր*|106r|*ոս*[164] *գոչէ ասելով եթէ. Իւրաքանչիւրաւք զգոյշ լիցի եթէ որպէս շինեսցէ վասն զի հիմն այլ ոք ոչ կարէ դնել քան զեդեալն որ է Յիսուս Քրիստոս ի Պաւղոսէ վկայեալ:*

80. *Իսկ անդնդաղեղի զաղփաղփուն տունկդ ի Քաղկեդոն տնկեցաւ, վասն որոյ և ասաց փրկիչն եթէ. Ամենայն տունկ զոր ոչ տնկեաց Հայրն իմ երկնաւոր խլեսցէ: Արդ ոչ ի նոյն հիման վերայ շինեցին այլ փոխանակ միոյ հիմնարկանելոյ երկու հիմունս վաղափուղս և խրախուլս շինեցին ի վերայ աւազոյ առանց հիման, զոր ոչ երբէք ի սկզբանցն և յաւիտեանցն ասացաւ: Բայց միայն ի Պաւղոսի է Սամոստացւոյ և ի Թէոդորիտէ* |106v| *և ի Նստորէ երկու բնութիւնք և երկու գոյացութիւնք շարայարեցին ի մարմնացեալ բանն Աստուած, զոր և ի Քաղկեդոն զնոյն անաւրէնութեան զհայհոյութիւն հաստատեցին: Վասն զի զգուշութեամբ պահեցի հաւատքն մինչեւ ի ժամանակն Նստորի որում եղեալ է եպիսկոպոս*

---

79. Or, l'impie Marcien accula au consentement ceux qui étaient parfaits d'esprit et de conscience avec des prébendes considérables, et tous les versatiles et les méchants, ceux qui aiment leurs désirs plus que Dieu arrivèrent à l'unité. Car ils vendirent la vérité de Dieu pour une vie terrestre et échangèrent la foi orthodoxe et véritable avec le mensonge, et il reçurent les interdits selon Léon et les autres. Ils scellèrent le fondement de l'Église, le changèrent et ruinèrent ce que le Sauveur avait établi sur le rocher. L'ayant ainsi corrompu et muté, ils ont rejeté ce qui avait été fondé par le Christ, qui appelle l'architecte et le fondateur Pierre (Matth 16,18) disant: «*Que chacun soit prudent dans la manière dont il bâtit, car il ne peut y avoir d'autre fondement que celui qui a été placé qui est Jésus-Christ* (1 Cor 3,10.11)» selon l'attestation de Paul

80. Voici que cet arbre saumâtre et infernal a été planté à Chalcédoine ; c'est pourquoi le Sauveur a dit: «*Tout arbre que mon Père des cieux n'a pas planté sera arraché* (Matth 15,13)». Maintenant ils n'ont pas été construits sur le même fondement, mais au lieu de jeter un seul fondement ils en ont établi deux fragiles et accommodants *sur le sable et sans base* (Matth 7,26), qui n'ont pas encore été énoncés depuis le début et à jamais. L'un d'eux, ils l'ont concocté à partir de Paul de Samosate, de Théodoret et de Nestorius, les deux natures et les deux existences dans le Verbe Dieu incarné, ce qu'ils ont confirmé à Chalcédoine, un blasphème d'impiété identique. Car la foi fut conservée avec prudence jusqu'à l'époque de Nestorius, là où se trouvait

---

[164] Պաւղոս A.

պաղատանն, որ ունէր զուխտ Պաւղոսի Սամոսատցոյն և զՎաղենտիանոսի: Սա հպարտացեալ և ի թագաւորականն նստի յաթոռ հայրապետական հոյակապ քաղաքին, և կամեցաւ սա իշխանական հրամանաւ կատարել և կարգել հաստատել զաղանդն և |186r| *պիղծ*[165] *Պաւղոսի* |107r| *Սամոսատցւոյ: Զոր Աստուած խափանեաց զնա ի ձեռն Կիւրղի Աղեքսանդրացոյ սուրբ և ուղղափառ հայրապետին, և հանգերձեալ սրբովք հարցն ի ժամանակի երանելոյն Թէոդոսի բարեպաշտ արքային:*

81. *Իսկ յորժամ փոխեցան հոգևոր սուրբ հարքն յաշխարհէս, ապա այնուհետեւ սկսաւ մոլոր խոտն վնասակար սուրբ ցորենոյն Քրիստոսի, այսինքն է մաքուր և անբիծ հաւատոյս մերոյ զոր այժմ ունիմք աւասիկ Հայաստանեայքս: Եւ ջան եդին նուաղեցուցանել զբոյսս շահեկանս առաքելական կրաւնից մերոց, մանաւանդ զի դտին նոքա աւդնական իւրեանց զանդրանիկն Սատանայի և զաշակերտն Նստորի զանբարիշտն Մարկիանոս, որ արար զժողովս զայս չարաչար և կամեցաւ լուծանել զհաւատն որ հաստատեալ եղաւ ի Նիկիա ի սուրբ հարցն, և հաստատեաց զհայհոյական աղանդն Նստորի և Թէոդորիտէի վասն զի երկու բնութիւնս ի միմեանց որիշս սահ*|186v|*մանեցին անբաւ հեռաւորութեամբ բաժանեալ ի միմեանց առանց միանալոյ:*

82. *Վասն զի որչափ հզաւր երեւի Աստուած բանն և սոսկալի զուարթնոցն, և որչափ տկար մարդ երկրաւորս, ուրոյն զԱստուծոյ բանն ասացին զատեալ և ուրոյն զմարդ սոսկ ասացին մեկնեալ և չարչարեալ, և զայն մեռեալ և Աստուծոյ բանն* |108r| *զնա յարուցեալ ի մեռելոց և ի*

---

l'évêque du palais. Celui-ci assuma le serment de Paul de Samosate et Valentinien. Il s'enorgueillit et s'assit sur le trône patriarcal de l'illustre capitale, et il voulut avec l'appui officiel du pouvoir achever, ordonner et établir la secte de Paul de Samosate. Dieu l'en empêcha par l'intermédiaire de Cyrille d'Alexandrie le patriarche saint et orthodoxe, et avec le concours des saints pères au temps du bienheureux Théodose le pieux empereur.

81. Or, lorsque les saints pères spirituels quittèrent ce monde, alors et dans la suite les mauvaises herbes commencèrent à ravager le bon grain du Christ, c'est-à-dire cette foi pure et intègre que maintenant nous, les Arméniens, nous possédons. Et ils font des efforts pour minimiser la plante de notre nécessaire religion apostolique, surtout parce qu'ils savent que leur allié, le fils ainé de Satan, est le disciple de Nestorius, l'impie Marcien, qui a fait ce concile exécrable, a voulu défaire la foi qui avait été établie à Nicée par les saints pères, et a établi la secte blasphématoire de Nestorius et de Théodoret, car ils ont défini deux natures distinctes l'une de l'autre, les séparant l'une de l'autre par une distance énorme sans les unir.

82. Car chaque fois qu'il apparaît fort, il est le Verbe de Dieu redoutable pour les anges, et chaque fois qu'il est faible, il est homme terrestre; une fois ils le disent Verbe de dieu isolé et une autre fois simple homme, séparé et passible, et celui-là est mort, et le Verbe de Dieu l'a ressuscité d'entre les

---

[165] *և պիղծ* om A.

յարութեան արար զնա անապական: Արդ այսպէս ի ասացողքս եղիցին անիծեալ յԱստուծոյ, վասն զի որպէս յարութիւն, նոյնպէս և յառաջ քան զյարութիւն միացեալ անապական բնութիւնն: Արդ եթէ ոչ մի խոստովանիս զԱստուածն և զմարդն արդ ուրացար զԱստուած և զմարդն[166] *ընդ նմին զամենայն երախտիսն և զսէրն Աստուծոյ որ առ մեզ արար ի փրկել զարարածս իւր:*

83. *Եւ դարձեալ ուրացան զնախասացեալսն ի սրբոյ մարգարէիցն և պատառեալ քակտեաց զտառս ամենայն մարգարէականս, շրջեալ կործանեաց* |108v| *զնախաբարբառսն հին և նոր կտակարանացն, որք ի Հոգոյն սրբոյ քարոզեցաւ սուրբ եկեղեցոյ Աստուծոյ. եթէ ինքնին եկեսցէ և փրկեսցէ զմեզ: Եւ կամ եթէ.* |187r| *Յարիցէ Աստուած և ցրուեսցին ամենայն թշնամիք նորա: Եւ կամ եթէ. Ոչ ոք ել յերկինս եթէ ոչ որ էջն յերկնից որդին մարդոյ որ ելն յերկինս: Եւ այլ անթիւ վկայութիւն վասն Քրիստոսի որ ի սուրբ գիրս կայ վկայեալ մի բնութիւն Քրիստոսի Աստուածն ընդ մարդն միացեալ, և մի լեալ բաւանդակ Աստուած և բաւանդակ մարդ, որպէս հուրն և երկաթն բաւանդակ հուր և բաւանդակ երկաթ մի լեալ ի միակշիռ միութեամբ:*

84. *Արդ ոչ ուրէք իշխեցին ասել դասք մարգարէիցն երկու երեսս Քրիստոսի* |109r| *և երկու զաւրութիւնք, և որք ասացիքդ եթէ. Հաւատամք ի Հայր և ի յՈրդի և ի Հոգին սուրբ և ի Քրիստոս, արդ*[167] *այս է խոստովանութիւնն երկաբնակ ժողովոյն Քաղկեդոնի որ ոչ հաւատան սուրբ երրորդութիւնն այլ չորրորդութիւն: Եւ յանդգնեցան ասել երկու որդիս*

---

morts, et dans la résurrection il l'a rendu incorruptible. Maintenant que ceux qui parlent ainsi soient anathématisés par Dieu, car tout comme dans la résurrection, ainsi avant la résurrection il y a une seule nature incorruptible unifiée. Maintenant, si quelqu'un ne confesse pas Dieu et l'homme, il a déjà renié et Dieu et l'homme, et tous les bienfaits et l'amour que Dieu nous a témoigné en sauvant ses créatures.

83. Et à nouveau, ils renièrent ce qui avait été dit à l'avance par les prophètes, changèrent et corrompirent les paroles dites à l'avance dans l'Ancien et le Nouveau Testament, qui avaient été prêchées par l'Esprit saint à l'Église de Dieu: «*C'est lui-même qui viendra vous sauver* (Is 35,4)» ou encore «*Dieu se lèvera et frappera tous ses ennemis* (Ps 67,2)» ou encore «*Personne n'est monté aux cieux sinon le fils de l'Homme qui est descendu du ciel et est remonté aux cieux* (Jn 3,13)». Et d'autres témoignages innombrables se trouvent dans le livre sacré pour témoigner qu'il y a une seule nature du Christ Dieu réunie à l'homme, qu'il a été un seul Dieu parfait et homme parfait, tout comme le feu et le fer font un feu parfait et un fer parfait qui est devenu unique d'un poids égal dans l'unification.

84. Nulle part les groupes de prophètes n'ont été en mesure de parler de deux visages du Christ et de deux forces, et ce que vous dites: «Nous croyons dans le Père et le Fils et le saint Esprit et dans le Christ», c'est la confession diophysite du concile de Chalcédoine, qui ne croit pas à la trinité, mais à une

---

[166] *արդծ* om B

[167] om A

Աստուծոյ և երկուս որդոցն երկու ծնունդ առնէն: Վասն զի թէպէտ և ոչ հաւանեցան բազում եպիսկոպոսունքն զորս լուանն, բայց անբարիշտն Մարկիանոս, թագաւոր սաստ հրամանաւն գրեալ կանոնս հաւանելոյն |187v| *այնքն որք ունկնդիրք եղեն Մարկիանոսի անբարշտութեան:*

85. *Արդ, ով հարք սուրբք սնեալք Հոգովն սրբով,* |109v| *վասն զի զայս ձեզ փոքր ի շատէ գրեալ ծանուցաք աստուածասէր և բարի անձանց ձերոց, և ազդարարաք զամենայն ամբարշտական խաւսն ժողովոյն Քաղկեդոնի, որք ընդդէմ սուրբ հարցն արարին որք ի Նիկիայ ժողովեցան: Եւ վասն զի տարադիրքն եղեն նոքա ի նորոգ և ի պատուական անուանակոչութենէն Քրիստոնէութեան, և զի մկրտեալ*[168] *են նոքա և ոչ ի խաչն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի որով ընկալաք որդեգրութիւնն: Իսկ մեք խոստովանիմք զՔրիստոս Աստուած և Տէր երկրաւորացս և երկնաւորացն ըստ աւանդութեանց որ ի մէջ սուրբ առաքելոցն եղէ. Դու միայն սուրբ,* |110r| *դու միայն բարձրեալ, դու միայն Տէրդ մեր Յիսուս Քրիստոս ի Հոգին սուրբ ի փառս Աստուծոյ Հաւր:*

86. *Արդ զայսպիսի զխոստովանութիւնս ուրացան Պուղքէր և չար այրն իւր Մարկիանոս: Վասն զի չարագործն Մարկիանոս իբրու այսպէս* |188r| *սատակեաց զամենայն ուղղափառսն յաշխարհէս, և զխորհուրդս չարս ի միտս իւր արկանէր վասն զի զՆեստոր կամեցաւ դարձուցանել յաթոռ իւր որպէս միանգամ վերատին գրեցաքն: Վասն զի դեռեւս*

---

quadrinité. Et ils ont eu l'audace de dire qu'il y a deux fils de Dieu et d'assumer pour cette paire de Fils deux naissances. Mais comme beaucoup d'évêques n'acceptèrent pas ce qu'ils avaient entendu, l'impie empereur Marcien par un décret impétueux enregistra les canons comme acceptés de ceux qui prêtèrent l'oreille à l'impiété de Marcien.

85. Maintenant, ô pères saints élevés dans l'Esprit saint, comme nous vous avons communiqué ceci dans un bref résumé, à vos personnalités aimées de Dieu et excellentes, nous vous avons averti de toutes les paroles impies du concile de Chalcédoine, qui œuvrent à l'encontre des saints pères qui se sont rassemblés à Nicée, et du fait qu'ils se sont écartés de la dénomination nouvelle et honorable du christianisme, et qu'ils ont été baptisés mais non dans la croix de notre Seigneur Jésus Christ par qui nous avons reçu l'adoption filiale. Mais nous, nous confessons le Christ comme Dieu et Seigneur des êtres terrestres et des célestes, d'après les traditions provenant du milieu des apôtres: «Toi seul es saint, toi seul le Très-Haut, toi seul le Seigneur Jésus-Christ dans le saint Esprit pour la gloire de Dieu le Père»[169].

86. Telle est la confession que Pulchérie et son mauvais mari Marcien ont reniée. Car le malfaiteur Marcien, quand il eut de la sorte débouté tous les orthodoxes de l'empire, médita en sa conscience un projet funeste, car il voulait faire revenir sur son trône Nestorius comme nous l'avons déjà décrit une fois ci-dessus[170]. Car Nestorius était encore vivant quand eut lieu le

---

[168] *զմկրտեալ.*

[169] Sur le Gloria et son antiquité, voir J. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, t. 1 (Vienne 1948), 429-445.

[170] Cf. § 26.

կենդանի էր Նստոր յորժամ ժողովն ուրացողացն լինէր, և նա յորժամ լսէր զայս ամենայն յոյժ ուրախ լինէր ի եղծ|110v|անելն սուրբ հաւատոյն, և կարծէր եթէ յաղթեաց սուրբ և ուղղափառ եկեղեցոյս: Բայց վասն այսորիկ մեծ և հրաշ սքանչելիք եղեն ի ժամանակին յայնմիկ, վասն զի ընդ[171] հասանել հրովարտակին և դեսպանաց թագաւորին Մարկիանոսի առ ամենապիղծն ամբարիշտն Նեստոր, որդնալից եղեալ սատակեցաւ, և որովայնն նորա հեղեալ ընդ երաստան նորա, ի խոնարհ ունէր յերկիր որում և ամենայն մարմինն նորա, և աստէն լինէր յաման որդանց վասն զի արժանէր նա այնմ հատուցմանն:

87. Որպէս Պրուտորոսն չար եպիսկոպոսն |111r| որ բազում չարի հասոյց |188v| մանկանց սրբոյ եկեղեցոյ, և ունէր նա զԱղեքսանդրացոց զքաղաքն և զաթոռն Մարկոսի աւետարանչին: Եւ փոխանակ հովու ի դայլ ապականիչ եղեալ յիշխանութեան իւրում, և յանխնայ կոտորէր զմանկոյն եկեղեցւոյ սրբոյ: Արդ էր ի ժամանակին յայնմիկ ոմն, ի յառաջին առաքինացն կենդանի էր, Ղուկիանոս անուն, և գրեալ առ նա Մարկիանոս ձախակողմանն մանուկն վասն զի եկեալ հաղորդեսցի ընդ նմա և ընդ եպիկոպոսացն Քաղկեդոնի և ամենայն յանդգնութիւն աղանդոյն նոցա, որպէս զի բար|111v|ձեալ վարեսցին զսուրբ զկարգսն, այնինքն է զսուրբ զխաչեցարն, և զաստուածընկեալ սուրբ աւազանն և վարագոյրն և զսուրբ սեղանն յաւելին, զխմորն շարժեցին, զսեղանն խախտեալ կործանեցին զկարգ սուրբ եկեղեցոյ:

---

concile des négateurs, et quand il entendit tout cela, il se réjouit vivement d'abolir la sainte foi, et il pensa que la sainte Église orthodoxe remporterait alors la victoire. Mais à cause de cela il y eut de grands et admirables miracles à ce moment-là, car au moment où le décret et les ambassadeurs de l'empereur Marcien arrivèrent à l'immonde et impie Nestorius, il devint la proie des vers, et son ventre se mit à couler de son derrière, et il avilit la terre où était toute sa chair, et il devint un réceptacle de vers car il avait été rendu digne d'un tel destin.

87. Et comme Proterius le mauvais évêque qui faisait beaucoup de mal aux enfants de la sainte Église, régissait la ville d'Alexandrie et le trône de Marc l'évangéliste, au lieu d'être un pasteur, il fut un loup ravisseur dans sa juridiction et harcela sans relâche les enfants de la sainte Église. Or il y avait à ce moment quelqu'un qui vivait dans l'ascèse la plus éminente, appelé Loukianos[172]. Et Marcien lui écrivit par un enfant de gauche qu'il vienne et se joigne à lui et aux évêques de Chalcédoine et à toute l'audace de leur secte, comme s'ils avaient exécuté hautement leur sainte mission. A savoir qu'ils avaient retouché le Trishagion, la sainte vasque qui reçoit Dieu, le rideau et le saint autel, qu'ils avaient changé le levain, ruiné l'autel et corrompu les rites de la sainte Église.

---

[171] om B.

[172] Ce personnage est probablement le saint anonyme du chapitre 61 des *Plérophories* de Jean Rufus dans F. Nau, PO 8 (1912) 119-120.

88. *Իսկ յորժամ բերին զթուղթն առ երանելին Ղուկիանոս և նա ոչ առ յանձն ոչ ընկալաւ, և թշնամանեալ ոչ ընդունէր զգրեալսն: Յայնժամ մո|189r|նոզոնացն սկսան բազում բանիւք թախանձեցուցանել զսուրբն և աղաչել և*[173] *աղերսելով լսել նոցա, և նորա ընթերցեալ զթուղթն ասէր. Նզովեալ Մարկիանոս և որք հաղորդք ընդ նմա* |112r| *եղեն*[174] *այսուր, և նզովեալ ժողովն Քաղկեդոնի և տումարն Լեւոնի: Եւ յայնժամ սուրբն Ղուկիանոս ասէ. Ածէք առ իս դպիր մի վաղվաղակի և դեղ և մագաղաթ վասն զի գրեցից ձեզ զազդեալն ինձ յԱստուծոյ: Եւ իբրեւ բերին զդպիրն և ասէ ցնա Ղուկիանոս. Զորս ասեմ ցքեզ գրե զոր և ասէ խսկ ցիս Աստուած:*

89. *Ի Ղուկիանոսէ միայնակեցի առ թագաւորդ Մարկիանոս, արդ աւերելով աւերեցեր զեկեղեցիսդ, կործանեցան սեղանք արգելաւ Հոգի սուրբ, վասն զի զխորհուրդն կատարելոյ լուծեր: Եւ արդ փոխանակ հրեշտակացն դեւք պարեն ի տաճարն Աստուծոյ, և յաղագս կորստեանս* |112v| *սուրբ և ուղիղ հաւատոյս, տրտմութեամբ լցեալ են մարգարէիցն և առաքելոցն գաւքն: Վասն զի տեսին զաւանդութիւն իւրեանց փլեալ* |189v| *ի հիմանց և երկիր կործանեալ: Վասն որոյ մահու չափ ջանացան ճգնութեամբ զի յայտնի երթեալ յերեւելի և յաներեւոյթ թշնամեաց խաչին Քրիստոսի, և ինքն իսկ Տէրն խեթիւ հայելով համբերէ երկայնամտութեամբ և ակնունելով ուղղութեան ի կործանման էդ*[175] *իրացդ նզովիւք նզովեալ և զարժանն նզովիցն ի բաց բառնալ: Արդ*

88. Or quand on apporta la lettre au bienheureux Loukianos, lui ne la prit pas sur lui. Il se montra hostile et n'accepta pas la missive. Alors beaucoup d'ermites commencèrent à se mettre en contact secrètement avec le saint en de nombreuses paroles, le priant de les écouter et de leur lire la lettre, et il dit: «Anathème soit Marcien et ceux qui sont d'accord avec lui, et anathème soit le concile de Chalcédoine et le Tome de Léon!» Et alors saint Loukianos dit: «Apportez-moi de suite un scribe, de l'encre et du parchemin pour que j'écrive ce que Dieu m'a recommandé!» Et tandis qu'on apportait le scribe, Loukianos lui dit: «Ce que je te dis, écris-le, c'est ce que Dieu m'a dit!»

89. «De Loukianos le solitaire à Marcien l'empereur. Voici que tu a détruit radicalement tes églises, les autels ont été dévastés l'Esprit saint ayant été repoussé, car tu as défait un sacrifice parfait. Et voilà qu'au lieu des anges, les démons dansent dans le sanctuaire de Dieu, et à cause de la destruction de la foi droite et sainte, les troupes des prophètes et des apôtres sont pleins de tristesse. Car ils ont vu leur tradition s'écrouler à leur base et la terre dévastée. C'est pourquoi ils s'efforcent jusqu'à la mort par l'ascèse que le désastre soit révélé et demeure ignoré des ennemis de la croix du Christ, et le Seigneur lui-même le supporte d'un œil suspect en sa longanimité, et conservant l'orthodoxie il a voué tes affaires au désastre, les anathématisant d'anathèmes, et gardant qui en est digne à l'écart des anathèmes. Maintenant

173 om A.

174 *եղեն* ante *ընդ* B.

175 *եռ* B.

փութացիր և զքո քակտեալդ վերստին շինել, վասն զի կործ|113r|անեսցիս զյաւիտենականն զկործանումն ի յամենազաւր աջոյն Աստուծոյ: Եւ անբթելի սուր եկեալ ի վերայ քո փոխանակ սրոյն որով զբազումս ծախեցեր առաքինացն Աստուծոյ: Վասն զի ահա տեսանեմ այժմիկ զհրեշտակն Աստուծոյ զի սուր ի վերայ քո բարձեալ ունի, և եթէ ոչ ճեպեսցիս ապրել, կոտրեսցէ զքեզ ընդ մէջդ, վասն զի գիտասցես եթէ դոյ Աստուած ի մէջ երկիւղածաց իւրոց:

90. *Եւ զայս գրեալ սուրբն Ղուկիանոս առ թագաւորն Մարկիանոս և յայնժամ մոնոզոնքն ամաչեալ զարհուրեցան և ոչ կամէին տանել զթուղթն առ* |190r| *թագաւորն: Եւ ապա յայնժամ առեալ գնացին առ պաղատ թագաւորին Մարկիանոսի այնք որ առ*|113v|*աքեցին ի նմանէ, և էր յոյժ ծաղր առնելին և այպերանաց արժանի բանքն գրեալքն թուեցան իւրեանց: Եւ յայնժամ լուեալ թագաւորն կոր ի կոր ամաչէր, և առ աներկիւղութիւնն իւր ոչ ինչ համարեալ զխրատ սրբոյն, ի նմին համարեալ կայր: Բայց բանքն սրբոյն Ղուկիանոսի առ ձեռն կատարեալ լինէր վասն չի զկնի փոքր ինչ աւուրց, այն որ ինչ ասացաւ սրբոյն կատարեցաւ: Վասն զի հրեշտակ Աստուծոյ աներեւոյթ սրով հարեալ զպարանոց նորա և մանրեաց զուղ ուլանն առանց կտրելոյ, և զգլուխ ի վայր կախելոյ անկեալ յերկիր դնէր վիրաւորեալ, ամ*|114r|*ենայթշուառն և չարաչար տանջանաւք վճարեաց և առանց խոստովանութեան ելեալ յաշխարհէս, ըստ մարգարէական ձայնի որ ասէ. Տէր արդար է և խորտակէ զուլն մեղաւորաց:*

---

hâte-toi de construire à nouveau ce que tu as détruit, car tu seras détruit d'une destruction éternelle par la dextre toute-puissante de Dieu. Et une épée effilée viendra sur toi en lieu et place de l'épée avec laquelle tu épuises les nombreux hommes valeureux de Dieu. Car voici que *je vois maintenant que l'ange de Dieu tient l'épée levée au-dessus de toi* (1 Chron 21,16), et si tu ne te dépêches pas de t'échapper, il te frappera en ton milieu, afin que tu saches que Dieu demeure au milieu de ceux qui le craignent».

90. Tel est ce que saint Loukianos écrivit à l'empereur Marcien, et alors les moines confus furent effrayés et ne voulurent pas porter la lettre à l'empereur. Ensuite en ce temps-là, ils la prirent et ceux qui avaient été envoyés par lui allèrent au palais de l'empereur Marcien. Il y eut beaucoup de quolibets et l'écrit provoqua par lui-même bien des plaisanteries. Et quand l'empereur entendit cela, il fut complètement couvert de honte, et pour montrer qu'il n'avait pas peur, il considéra le blâme du saint comme sans importance et continua de penser de même. Mais les paroles de saint Loukianos s'accomplirent dûment, car après peu de jours, tout ce que le saint avait dit s'accomplit. Car l'ange du Seigneur le frappa à la nuque d'une épée invisible, et lui broya la direction du cou sans y toucher, et la tête était suspendue dans le vide. Il tomba à terre en se blessant et endurant les plus horribles et dures souffrances, et sans confession, il quitta ce monde selon la parole du prophète qui dit: «Le seigneur est juste et brise la nuque des pécheurs (Ps 128,4)».

91. *Յայնժամ*[176] *ծանեաք որ փոխանակ արեանն* |190v| *Թէոդոսի կայսերն հեղաւ արիւնն Մարկիանոսի չարին: Վասն զի որպէս յառաջն ասացաք զմահն արդարոյն Թէոդոսի վասն զի մինչ էր յութ ամ թագաւորութեան յաջակողմանն մանուկն բարեպաշտ Թէոդոս: Ի բարեկամաց թագաւորին բերեալ եղեւ նմա ընծայս ի պալատն արքունի կերակուրս խնձորս պայծառս և գեղ*|114v|*եցիկս, և տեսեալ զնա թագաւորն յոյժ ուրախացաւ ըստ տեսիլ պայծառութեան նոցա, և անդ յիշեաց զսէրն և զգութն որ ունէր առ Պուղքէր քոյրն իւր, և առեալ խնձոր մի պատուական և գեղեցիկ տեսլեամբ, և էր մեծ յոյժ, և առաքեաց զնա առ քոյրն իւր: Եւ նորա ընկալեալ շնորհակալ լինէր թագաւորին: Իսկ Պուղքէր ունէր կեղծաւորութեամբ զկուսութիւն իւր և ի ծածուկ սիրէր զանարժանն զՄարկիանոս և յղարկեաց զխնձորն գաղտ Մարկիանոսի զառաքեալն ի թագաւորէն:*

92. *Իսկ Մարկիանոս ոչ իմացեալ եթէ ի թագաւորէն առաքեալ է ի քոյրն իւր, և առեալ Մար*|115r|*կիան*|191r|*ոս ուրախ լինէր ընդ գեղեցկութեան նորա, և նոյն ժամայն*[177] *տարաւ զնա թագաւորին ընծայս: Եւ տեսեալ թագաւորին զիւր պարգեւսն զոր քուերն առաքեաց*[178] *տեսաւ ի ձեռս Մարկիանոսի, գիտաց զամենայն ծածուկ քուերն իւրոյ Պուղքերա, և կամեցաւ յայտնել զկեղծաւորութիւն նորա զի խափանեսցի չար խորհուրդն որ առ նմա ունէր: Դարձեալ առաքեաց զնոյն խնձորն առ Պուղքէր քոյրն իւր վասն զի լռեալ ամաչեսցէ ի գործոյն: Եւ տեսեալ*

---

91. Alors nous avons su qu'à la place du sang de Théodose l'empereur versa son sang funeste. Car comme nous l'avons dit au début[179], telle fut la mort du juste Théodose. Alors qu'il n'avait que huit ans, le pieux enfant Théodose accéda aux rênes de l'empire. Des amis de l'empereur lui apportèrent en cadeau au palais impérial comme friandise des pommes luisantes et belles, et l'empereur les voyant se réjouit fort à contempler leur éclat. Alors il se rappela l'amour et les cajoleries qu'il accordait à sa grande sœur Pulchérie. Il prit une pomme de bel et précieux aspect. Elle était énorme, et il l'envoya à sa sœur. La recevant, celle-ci remercia l'empereur. Or Pulchérie conservait hypocritement sa virginité, et en secret elle aimait le plébéien Marcien, et elle envoya en secret à Marcien la pomme qui avait été envoyée par l'empereur.

92. Or, Marcien ne savait pas qu'elle avait été envoyée par l'empereur à sa sœur, et en la recevant, Marcien se réjouit de sa beauté, et à l'instant même la porta en cadeau à l'empereur. Alors l'empereur, voyant dans les mains de Marcien le cadeau qu'il avait donné à sa sœur, comprit tout ce qui était clandestin chez sa sœur Pulchérie. Il voulut lui démontrer son hypocrisie afin d'arrêter le secret sinistre qu'elle lui dissimulait. A nouveau il envoya la même pomme à sa sœur Pulchérie afin qu'en silence il lui fasse honte de sa conduite. Ce que voyant, Pulchérie fut grandement effrayée de ce qui s'était

---

176 *Այժմ* A.

177 *ժամն* B.

178 *էր առաքեալ* B.

179 Cf. § 26.

Պուղքէր հիացեալ զարհուրեցաւ յոյժ ընդ եղեալսն: Եւ գիտացեալ եթէ յայտնեցաւ գործ չարու|115v|թեան նորա առ թագաւորն, և զարհուրեալ երկնչէր ի քաղցր և ի բարի եղբարէն իւրմէ: Եւ յայնժամ դեղ մահու արբուցանէր աստուածասէր արդար անձինն, և լուծեալ եհան ի կենաց զաջակողմանն[180] *թագաւորին:*

93. *Արդ վասն զի այս Պուղքէր դուստր էր անիծելոյն Եւդոքսեայ այն որ զերանելին Յովհաննէս Ոսկեբերանն չարչարեալ եհան յաթոռոյն Կոստանդնուպալսի,* |191v| *և սա չափ հարց*[181] *իւր ելից չարութեամբք չարիւ: Եւ յայնժամ լրբեալ առնու այր իւր զամբարիշտն Մարկիանոս, և բնակալեալ թագաւորեաց ի վերայ աշխարհին Հռոմայեցոց: Արդ յորժամ եղեւ ժողովն Քաղկեդոնի* |116r| *Փլաբիանոսի այն զոր յառաջն ճառեցաքն զոր նզովեաց ամենայն ուղղափառաց երամն որք յԵփեսոս, որ յաղագս աղանդոյն իւրոյ յաքսորեցաւ որ և սատակեցաւ, իսկ ի յաքսորսն: Եւ բերեալ զոսկերս նորա հրամանաւ ժողովոյն Քաղկեդոնի և ընդ իրաւափառսն ընդ խոստովանողս եդեալ կարգեցին որ էր կցորդ ամենայն չարացս այսոցիկ սկիզբն:*

94. *Բայց մի ոք ասասցէ թէ Եւտիքէի պատճառանացն ժողովեցան ի Քաղկեդոն: Այլ պատճառս ունէին զԵւտիքէսն, բայց որք աղանդակիցք էին Նեստորի լիրբն*[182] *Պուղքէր և այլքն,* |116v| *վասն զի նախանձայոյզ եղեալ մահուանն Փլաբիանոսի բարեկամին իւրոյ, վասն զի դեղեալ էր ի չար աղանդոյն Փլաբիանոսի: Եւ ի ժաման*|192r|*ակս եւս դիպողած գտաւ*

---

passé. Comprenant que sa conduite mauvaise était devenue manifeste à l'empereur, elle fut épouvantée et redouta son doux et bon petit frère. Alors elle fit boire un poison mortel à cet homme juste et aimé de Dieu, elle l'élimina et fit sortir de la vie celui qui tenait les rênes de l'empire.

93. Et cela parce que Pulchérie était la fille de la maudite Eudoxie, celle qui avait méchamment chassé du trône de Constantinople le bienheureux Jean Chrysostome; par la mesure de sa perversité, elle surpassa l'étalon de son ascendance dans la perversité du mal. Alors elle prit effrontément comme mari l'impie Marcien, et celui-ci y prit demeure et régna sur l'empire romain. Or, quand eut lieu le concile de Chalcédoine, Flavien, celui dont nous avons parlé au début, qui avait anathématisé tout le groupe des orthodoxes qui étaient à Éphèse, avait été exilé et suspendu à cause de sa position sectaire. Mais de l'exil on apporta son or par ordre du concile de Chalcédoine, et le mettant avec les défenseurs de la foi et les confesseurs, on réhabilita celui qui était à l'origine le provocateur de tous ces maux.

94. Et que personne ne dise que c'est à cause d'Eutychès qu'on s'est réuni à Chalcédoine. Ils tenaient Eutychès pour prétexte, car c'étaient les partisans de Nestorius la perfide Pulchérie et les autres, car elle était touchée par la passion de la revanche pour la mort de Flavien son amant, car elle était contaminée par la secte pernicieuse de Flavien. Et dans ces temps-là elle

---

180 *յաջակողման* B.

181 *չափոյ* B.

182 om A.

սերմանել զորոմն իւր, և սերմանեցին ի մէջ բարի ցորենոյ ապականեալ զինքեանս, այսինքն է զտգետս ի սուրբ գրոց: Բայց արդ վասն զժամանակիս ոչ էր պատմելոյ վասն բազում չարացն որ գործեցաւ[183] *ի Քաղկեդոն: Եւ պարտ է մեզ բաւական համարել զայս զասացեալքս և ձեզ ընտրող լինել զարժանն Աստուծոյ:*

95. *Վասն զի եթէ ոք ընդ Քաղկեդոնացիսն անխտիր հաղորդեցի ինչ, ապա և ընդ Հրեայսն լինիցի*[184] |117r| *հաղորդ: Վասն զի մի և նոյն է երկոցունցն խոստովանութիւն, վասն զի Հրեայքն ասէին ցՏէրն եթէ. Վասն հայհոյութեանդ քո քարկոծ առնեմք զքեզ զի դու մարդ ես և զանձն քո Աստուած առնես: Արդ ահա մի է սոցա և Քաղկեդոնի հայհոյութիւնն որ զմարմինն Աստուած ոչ խոստովանին: Իսկ մեք յիշեսցուք զասացեալսն ի սրբոց առաքելոցն որ ասաց եթէ. Որ ոչ խոստովանէ զՔրիստոս մարմնով եկեալ յաշխարհս, նա իսկ է պիղծ նեռնն: Արդ որ ուրանայ զՀայր ուր*|192v|*անայ նա և զՈրդի, և որ ուրանայ զՈրդին ուրանայ զՀայր, և որ ընդունի զՈրդի ընդունի զՀայր ընդ նմին, զեակից սուրբ զՀոգին: Եւ որ ոչ բերցէ զվարդապետութիւնն զայս առ ինքն և հանապազաւր առ ինքն ոչ փայլեցուցանէ: Մի ընդունիք զնա ի տունս ձեր և մի ողջոյն տայցէք նմա և որ ոք տայցէ նմա ողջոյն, կցորդ լիցի չարեաց նորա և հերձուածոյն նորա:*

96. *Եւ արդ վասն այս Պաւղոս ասէ. Ոչ կամիմ զձեզ հաղորդակիցս լինել զբաժակն Տեառն ըմպել և զբաժակն դիւացն, և ի սեղանոյ Տեառն*

---

trouva l'occasion de semer la zizanie, et parmi le bon grain, ils semèrent leurs propres pensées délétères, c'est-à-dire l'ignorance de la sainte Écriture. Faute de temps on ne peut raconter tous les maux perpétrés à Chalcédoine. Il nous convient d'estimer que ce qui a été dit est suffisant et que vous fassiez votre choix pour être dignes de Dieu.

95. Car si quelqu'un donne quelque approbation sans réserve aux chalcédoniens, il sera d'accord également avec les Juifs. Car leur confession à tous deux est identiquement la même, car les Juifs disent au seigneur: «*C'est à cause de ton blasphème que nous te lapidons car tu es homme et tu fais de toi-même un Dieu* (Jn 10,33)». Or, leur blasphème et celui de Chalcédoine sont identiques, qui ne reconnaît pas la chair comme Dieu. Mais nous nous rappelons ce qui a été dit par les saints apôtres qui dont dit: «*Celui qui ne croit pas que le Christ est venu dans le monde avec la chair, lui est un immonde Antéchrist* (2 Jn 7)», et «*Celui qui nie le Père renie également le Fils, et celui qui renie le Fils renie le Père. Celui qui reçoit le Fils reçoit le Père avec lui* (1 Jn 2,22-23)», et son égal dans l'être le saint Esprit. «*Et celui qui ne porte pas cette doctrine en lui-même* et ne la rayonne pas chaque jour en lui, *ne le recevez pas en votre demeure, ne le saluez pas, et celui qui le salue, sera le collaborateur de ses mauvaises actions et de son hérésie* (2 Jn 9-11)».

96. Et c'est pourquoi Paul dit: «*Je ne veux pas que vous participiez à la communion en buvant à la coupe du Seigneur et à celle des démons, et que*

---

[183] *գրեցաւ* B.

[184] *լիցուք* A.

վայելեալ և ի սեղանոյ դիւացն: Եւ դարձեալ ինքն Տէրն ասաց. Որ սիրէ զիս պատուեսցէ զնա Հայրն իմ և որ սիրէն զիս սիրեսցի ի Հօրէ իմմէ և Հայր իմ սիրեսցէ զնա և աւթեվանս առ նմա արասցէ: |118r| *Եւ Հայր սիրէ զՈրդի և զամենայն ինչ ցուցանէ նմա, և որպէս յարուցանէ*[185] *զմեռեալս և կենդանի առնէ, նոյնպէս Որդի զորս կամի կենդանի առնէ: Արդ ամենայն իրաւք զուգապատիւ ցուցանէ առ Հայր զՈրդի ամենայն աստուածաշունչ գիրք, այլ զկնի մարդանալոյն ոչ ինչ նուազութիւն գործեաց մարդանալն* |193r| *փառաց աստուածութեան նորա: Այլ զխոստումն հարցն կատարեաց և ազատեաց յաւրինաց անիծիցն:*

97. *Իսկ որ այնպէս խոստովանին զիա՞րդ կարասցէն ուղիղ հաւատացեալքն ընդ թիւրեալսն հաղորդութիւնս առնել, վասն* |118v| *զի ոչ դոյ բաժին հաւատացելոցն ընդ անհաւատին: Քանզի դուք ըստ Պաւղոսի ձայնին խրատեալ էք և արդ միտ դիք ընթերցուածոց սուրբ գրոց, և ձեզէն գիտաջիք և զանթերին*[186] *լցէք, և զանձինս ձեր ապրեցուցանելով և զայնոսիկ որ ձեզն լսենն: Վասն զի ոչ ամենեցուն հաւատք մի են, նոյնպէս և ոչ ամենեցուն գիտուն լինելն և կամ նախանձաւոր լինելն ի թշնամաց դիմացն ի հաւատսն: Եւ ոչ ամենեցուն յաւելցէ և խոստովանեսցէ որ ոք խաչելութիւնն Քրիստոսի, բայց երանի որ յաւելցէ և խոստովանեսցէ զնա Աստուած առաջի մարդկան: Վասն զի որդի մարդոյ խոստովանեսցէ զնա առաջի Աստուծոյ Հաւր և* |119r| *հրեշտակաց իւրոց: Եւ վայ և եղուկ են այնոքիկ որ վասն մարդկային ամաւթոյ և կամ վասն պատճառանաց կեղծաւորութեան լռեսցին*[187] *ի վկայութեանց*

---

vous participiez à la table du Seigneur et à celle des démons (1 Cor 10,10-21)». Et le Seigneur lui-même a dit «*Celui qui m'aime, mon Père l'honorera et celui qui m'aime est aimé de mon Père et mon Père l'aime et fera chez lui sa demeure* (Jn 14.13)» «*Et le Père aime le Fils et lui montre tout* (Jn 5,20)», et «*de même qu'il ressuscite d'entre les morts et vivifie, ainsi le Fils vivifie ceux qu'il veut* (Jn 5,21)». Donc en toutes choses toute l'Écriture inspirée témoigne d'un honneur égal envers le Père et le Fils, et après qu'il soit devenu homme, le fait de devenir homme n'a diminué en rien la gloire de sa divinité. Mais la foi des pères rend parfait et *délivre de la loi de malédiction* (Rom 8,2).

97. Or ceux qui croient de cette manière *comment pourront-ils mettre en communion ceux qui ont la foi droite avec les dépravés?* (2 Cor 6,14). Comme vous avez été exhortés par la parole de Paul, appliquez votre attention au Lectionnaire de la sainte Écriture et sachez par vous-mêmes et comblez les lacunes et laissez-vous vous-mêmes vivre dans ce que vous avez entendu. Car ce n'est pas chez tous que la foi est unique, de même tout homme ne devient pas savant ou zélé pour la foi en face des adversaires. Et tout le monde n'exalte pas ni ne croit à la crucifixion du Christ, mais bienheureux celui qui exalte *et croit qu'il est Dieu en face des hommes* (Matth 10,32), car *le Fils de l'homme le reconnaîtra devant Dieu le Père et ses anges* (Lc 12,8). Malheureux et misérables sont ceux qui par respect humain ou par dessein hypocrite se

---

185 յարուցէ B.

186 զթերին A.

187 լիցին B.

Քրիստոսի մարմնաւոր |193v| աստուածութեանն եթէ Յիսուս Քրիստոս է Որդի Աստուծոյ, և առանց շփոթութեան և առանց խտրանայ վատնել հեղգացին առ ամենեսեան ի հաղորդութեան կան:

98. *Արդ որք աւրհնեն զԱստուած և խոստովանեն զնա Աստուած աւրհնին ի նմանէն զաւրհնութիւն նորա և որ հայհոյէն սատակեսցին ի նմանէ*[188]*: Ահա մինչեւ ցայս վայր ցուցեալ լիցի, իսկ որ ոչն խոստովանի յայտնի զոր գրեցաք և հաղորդեսցի ընդ ամբարշտեալն, ինքն տացէ* |119v| *ընդ անձինն իւրում ի յաւուրն դատաստանին Աստուծոյ պատասխանի: Վասն զի գրեալ է երանելոյն*[189] *առաքելոյն Պաւղոսի եթէ. Այլ ոք աւետարանեսցէ ձեզ քան զոր առէքն յինէն նզովեալ եղիցի: Իսկ ի յանաւրէն ժողովոյն Քաղկեդոնի հաստատեցին զամենայն հայհոյութիւն հակառակ սրբոյ եկեղեցւոյ: Եւ հաստատեալ կարգեցին խառնփնդոր տաւնս սրբոց և անսրբոց արժանաւորաց և անարժանից և սահմանեցին յամենայն աւուր անխափան տաւն առնել, վասն զի մի մտաց են ընդ լծով պահոց, ապականել կործանեցին զսուրբ պահսն զքառասնորդացն, վասն զի* |120r| *ձուկն և ձէթ և գինի* |194r| *անխափան ուտել հրամայեցին ի Քաղկեդոնի, զոր հաստատեալ կարգեաց մարդադէմ գազանն Լեւոն Հռոմայեցի ընդ հակառակս սուրբ հարցն, զոր բեւեռեալ արմատացուց ի սիրտս Յունաց և Հռոմայեցւոցն զոր բուսոյց Սատանայ*[190] *և չարն Լեւոնի:*

---

tairont à témoigner du Christ incarné de la divinité, qu'il est Jésus-Christ et Fils de Dieu sans mélange ni distinction, et ne se laisseront pas aller à la facilité d'une dilution en devenant en communion avec tous.

98. Maintenant ceux qui bénissent Dieu et le reconnaissent comme Dieu sont bénis par lui de sa bénédiction, et ceux qui blasphèment seront anéantis par lui. Voilà que jusqu'à ce point tout sera démontré, et celui qui ne croit pas ce que nous avons écrit et communie avec les impies, celui-là accumule sur sa tête la réponse de Dieu au jour du jugement. Car il est écrit par le bienheureux apôtre Paul: «Si quelqu'un vous évangélise autrement que ce que vous avez reçu de moi, qu'il soit anathème! (Gal 1,9)» Or dans le concile illégal de Chalcédoine ont été confirmés tous les blasphèmes contre la sainte Église. Ils ont établi des fêtes disparates de saints et non saints, de dignes et d'indignes, et ont ordonné de faire chaque jour une fête sans limite, car ils étaient d'une opinion unique pour dissoudre le jeûne, et dans la corruption ils ont anéanti le saint jeûne des quarante jours, car ils prescrivirent à Chalcédoine de consommer sans retenue le poisson, l'huile et le vin[191], ce que stipula dans ses ordonnances la bête à visage humain Léon de Rome contre les saints pères, et ils clouèrent et enracinèrent dans le cœur des Grecs et des Romains ce que Satan et Léon avaient fait pousser.

---

[188] *զաւրութիւն* - om B.

[189] *երանել* B.

[190] *և չարն* add B.

[191] Sur ces dispositions liturgiques, voir "Le discours du Catholicos Sahak III en 691 et quelques dossiers annexes au Quinisexte", dans G. Nedungatt – M. Featherstone, *The Council in Trullo Revisited*, Rome 1995, p. 323-454, surtout 384-352 et 363-365.

99. *Բայց մեք Հայաստանեայքն*[192] *խոստովանիմք ըստ առաջին սուրբ հարցն աւանդութեանց այսպէս. Հաւատամք ի միածին ի Հայր ամենակալ յարարիչն յերկնի և երկրի, երեւելեաց և աներեւելեաց: Հաւատամք և ի մի Տէր Յիսուս Քրիստոս յՈրդին Աստուծոյ միածին, այսինքն յէութենէ Հաւր, Աստուած Աստուծոյ, լոյս ի լուսոյ, Աստուած* |120v| *ճշմարիտ յԱստուծոյ ճշմարտէ, ծնեալ և ոչ արարեալ, զնոյնն իջեալ ասացին*[193] *յերկնից, մարմնացեալ, մարդացեալ, ծնեալ կատարելապէս ի Մարիամա սրբոյ կուսէն Հոգով բանականաւ, որոյ մարմին հոգի և միտք ամենայն որ ինչ է ի մարդ ճշմարտապէս բաց ի մեղաց: Եւ ոչ կարծիք ինչ ունել յաղագս մարմնաւորութեան, այլ խառնեալ միացոյց զմարդկութիւնն բովանդակ ընդ իւրոյ աստուածութեանն: Արդ այսպէս խոստովանելի է Աստուած բանն կատարեալ զնոյնն ի մարդկութեանն և* |194v| *յերկուց բնութեանցն միաւորեալ Բանն Աստուած ի Մարիամ անշփոթելի անմե*|121r|*կնելի անփոփոխելի, և զմարմնացեալն Աստուած խաչեալ ասացին և նովին մարմնովն մեռեալ ասացին ըստ այնմ եթէ. Զտէրն փառաց ի խաչ հանին: Եւ. Որդին Աստուծոյ վասն մեր զմահ ճաշակեաց: Եւ դարձեալ միւսն գիրն ասէ եթէ. Քրիստոս չարչարեալ մարմնովն վասն մեր, և զնոյն յարուցեալ ասացին, և նովին մարմնովն նստաւ աջմէ Հաւր ի բարձունս և դարձեալ գայ միւսանգամ*[194] *ի դատել զկենդանիս և զմեռեալսն, նոյն և զնովին մարմնով որոյ թագաւորութեանն ոչ գոլ վախճան:*

---

99. Mais nous les Arméniens, nous confessons d'après les premiers saints pères de la tradition comme suit: «Nous croyons dans le Monogène du Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, des choses visibles et invisibles. Nous croyons à l'unique Seigneur Jésus Christ le Fils unique de Dieu, c'est-à-dire de la nature du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, Dieu vrai du Dieu vrai, engendré et non créé. On a dit que le même est descendu des cieux, est devenu chair, est devenu homme, né parfaitement de Marie la sainte Vierge avec un esprit rationnel qui comprend la chair, l'âme et l'esprit et tout ce qui est dans l'homme hormis le péché. Et ce n'est pas apparemment qu'il obtint quelque chose à cause de l'incarnation, mais il fut mélangé et unifié, humanité parfaite avec sa divinité. Maintenant il faut confesser de cette manière Dieu Verbe parfait, le même dans l'humanité et unifié à partir des deux natures, le Verbe Dieu de Marie, sans confusion et sans isolement et sans mutation, et ils ont dit que le Dieu incarné a été crucifié et est mort dans sa chair selon ce verset «*Ils ont crucifié le Seigneur de Gloire!*(1 Cor 2,8)» et «*Le Fils de Dieu a goûté la mort à cause de nous* (Heb 2,9)» et encore un autre livre dit que «*Le Christ a souffert dans la chair pour nous* (1 P 4,1)», et ils ont dit que le même est ressuscité, et avec sa chair il s'est assis à la droite du Père dans les hauteurs, et de nouveau il vient une deuxième fois *pour juger les vivants et les morts* (1 P 4,5), le même dans la chair dont le règne n'aura pas de fin.

---

192 *Հայաստանքն* B.

193 *առաջին* B.

194 *միանդանամ* B.

100. *Արդ մեք Հայաստանեայքս* |121v| *այսպէս հաւատացաք հրաշափառ խորհրդոցն Աստուծոյ ի վեր քան զբանն զմիտս եդելոյ և զորպիսութիւնն ոչ քննեսցուք: Եւ որ ոչ հաւատայ այսպէս այլ որոշէ զբանն ի միաւորելոյն որպէս թէ ուրոյն մարդն և ուրոյն աստուածաբանն, որոց հարկ է մեզ երկու դէմս և երկու անձնաւորութիւնս ասել և երկու Որդիս ասել, և կամ որ ասենն. Էր երբեմն յորժամ ոչ էր Որդի և կամ յոչ էից եղեալ, և կամ փոփոխելի ասեն զլինելն Որդոյն Աստուծոյ և կամ զսուրբն Հոգւոյ, զայն*|195r|*պիսի զասացողն նզովէ կաթոլիկէ առաքելական եկեղեցի և վերին իսկ սուրբն Սիոն:* |122r| *Եւ*[195] *յաղագս Քաղքեդոնի ասելոցս*[196] *ոչ վճարի զի անպատմելի է յաղագս նորա:*

101. *Զի զայս ամենայն զոր գրցաք բաւական է լսաւղոցդ, մանաւանդ եթէ որք զՔրիստոս կամին տեսանել, պարտ է զնոսա զանպատմելի զհերձուածն թողուլ և յուսեալ ի Քրիստոս Յիսուս, և ի վերայ այսր ամենայն զաղանդն և զհայհոյական խաւսակարդութիւն նոցա, զոր մուծին ի ծածուկ գաղտագողի յեկեղեցիս Աստուծոյ: Եւ ի խաղ արկեալ խափանեցին զառաքելական զհաւատն և խախտեալ կործանեցին զհիմունս զոր արկեալ հաստ*|122v|*ատեցին ժողովք սուրբ հարցն: Եւ նիգ եդեալ շարժեցին զվէմն հաւատոյ և փլեալ քակտեցին զեկեղեցւ քարոզն փտեալ մաշեցին զայս: Այսպէս արարին մեծաջան աշխատութեամբ տունն Յունաց և Հռոմայեցոց: Իսկ մեք Հայաստանեայքս փառաւորեսցուք որ քան*

---

100. Maintenant nous les Arméniens, c'est ainsi que nous avons cru dans le mystère admirable de Dieu, et gardant l'intellect plus haut que les mots, nous ne ferons pas de distinctions subtiles. Et celui qui ne croit pas ainsi mais distingue le Verbe et celui qui a été unifié comme étant une fois homme et une autre fois Verbe de Dieu, d'où il nous faudrait dire deux visages et deux personnalités et deux Fils ou encore ceux qui disent: Il y eut un temps quand le Fils ne fut pas ou qu'il est devenu à partir du néant ou ceux qui disent que le Fils de Dieu ou le saint Esprit est mutable, l'auteur de telles affirmations, l'Église apostolique catholique l'anathématise du haut de la sainte Sion. Elle ne change donc pas à cause des affirmations (du concile) de Chalcédoine, car celui-ci n'a rien à dire à son sujet.

101. Aussi tout ce que nous avons écrit est suffisant pour vous qui écoutez, d'autant que ceux qui désirent voir le Christ, il leur faut abandonner l'hérétique qui ne dit rien, et s'instruire dans le Christ Jésus, et par dessus tout cela au sujet de cette secte et des discours blasphématoires qu'ils introduisent secrètement comme des voleurs dans l'Église de Dieu. Tombant dans un marécage, ils ferment la foi apostolique, disloquent et détruisent les fondements qu'avaient posé et fixé les conciles des saints pères, et à l'aide d'un levier ils renversent le rocher de la foi, font s'écrouler et ruinent la prédication de l'Église en la laissant pourrir et se détériorer. La maison des Grecs et des Romains travaille de la sorte avec de grands efforts. Mais nous, Armé-

---

195 *Այլ* A.

196 *ասելս* B.

յառաջ յաւիտեան, երկիրպագանելով Հաւր և Որդւոյ և Հոգւոյ սրբոյ այժմ և միշտ յաւիտեանս յաւիտենից :|195v|

102. Յաղագս Զէնոնի թագաւորին ի թղթոցն Ակակայ Պետրոսի Աղեքսանդրու Հայրապետին: *Արդ զկնի Քաղկեդոնի թագաւորեաց Զէնոն այր երկիւղած բարեպաշտաւն* |123r| *և զսա աղաչեցին սգաւոր և երկիւղած ծառայք Քրիստոսի ընդ որս և Ակակ Կոստանդինուպաւլսի եպիսկոպոսն և այլ բազում եպիսկոպոսունք, վասն զի բարձցէ երկպառակութիւնն հրապարակութիւնն*[197] *և զխռովութիւնն յեկեղեցոյ Քրիստոսի որ վասն Քաղկեդոնի ժողովոյն: Եւ գրեաց թագաւորն Զէնոն յամենայն կողմանս աշխարհին Յունաց և Հռոմայեցւոց որ կոչի Հենոտիկաւն. Այս է սահման ուղղափառ դաւանութեանն*[198] *որ ունի զսահման հաւատոյ և նզովէ զժողովն Քաղկեդոնի և որք երկու բնութիւնս ի մարմնացեալ բանն սահմանադրեն:* |123v| *Եւ զայս ինչ ծանուցանէր ի գրեալն քանզի ճշմարիտ մարմնաւորութիւնն Որդւոյն Աստուծոյ անապական էր առանց մեղաց և աստուածութեանն յաւելուած ոչ արար, երկուս ոչ գտաւ: Եւ եղեւ խաղաղութիւն և մի միաբանութիւնն ամենայն յեկեղեցւոյն: Իսկ Հռոմայեցիքն անպարտաւանեալք վասն իւրեանց նախն*|196r|*ական հայհոյչին Լեւոնի, վասն զի նա էր սկիզբն չար*[199] *աղանդոյն Քաղկեդոնի ժողովոյն, և եղեւ աւրինադիր երկուց բնութեանց: Իսկ Հռոմայեցիքն մնացին ի նմին կործանման ժողովոյն Քաղկեդոնի և ոչ հաւանեցան զուգել ի միաւոր*|124r|*ութիւնն Զէնոնի ուղղափառութեանն:*

---

niens, nous glorifieront celui qui est avant tous les siècles en adorant le Père et le Fils et l'Esprit saint, maintenant et dans les siècles des siècles.

102. AU SUJET DE L'EMPEREUR ZÉNON ET DES LETTRES D'ACACE ET DE PIERRE PATRIARCHE D'ALEXANDRIE. Après Chalcédoine, Zénon fut empereur, un homme craignant Dieu et pieux. Les serviteurs du Christ endeuillés et craignant Dieu le supplièrent, et parmi eux Acace l'évêque de Constantinople et beaucoup d'autres d'évêques, de mettre une fin à la scission et aux troubles de l'Église du Christ qui provenaient du concile de Chalcédoine. Et l'empereur Zénon écrivit à toutes les régions de l'empire des Grecs et des Romains ce qu'on appelle l'*Henoticon*. C'est une tradition de foi qui possède la définition de la foi et anathématise le concile de Chalcédoine, et ceux qui définissent deux natures dans le Verbe incarné. Et il fit connaître cela dans cet écrit, que la véritable incarnation du Fils de Dieu était incorruptible, sans péché et qu'elle n'a pas ajouté de supplément à la divinité, n'étant pas deux. Et il y une paix et une entente de toutes les Églises. Mais les Romains restèrent impies à cause de leur blasphémateur originaire Léon, car il fut le provocateur de la secte du concile de Chalcédoine, et il fut l'inventeur des deux natures. Or, les Romains demeurèrent dans la même corruption du concile de Chalcédoine, et ils n'acquiescèrent point de se joindre à l'ortho-

---

[197] om A.

[198] *ուղղափառ դաւ.* : *ուղղափառութեան* A.

[199] *ս.չ.* : *սկիզբնաւոր* A.

գործեցաւ այս ի մի ամի թագաւորութեանն Զէնոնի և ի նմին ամին եղեւ սաստիկ շարժումն ի Հռոմ մինչեւ նեխեցաւ երկիրն ի դիւականացն բազմութենէ, և ի նմին ամին դարձաւ Տիմոթեոս յաթոռ իւր հրամանաւ թագաւորին յԱղեքսանդր քաղաք[200] և յետ երկու ամի վախճանեցաւ ի քրիստոսի մարդասիրի[201] փառք յաւիտեանս ամեն:

---

doxie de Zénon. Et cela fut négocié une année du règne de Zénon, et cette année il y eut un tremblement de terre violent à Rome au point que la terre putréfia sous la masse des démons, et la même année Timothée revint sur le trône par ordre de l'empereur à Alexandrie, et après deux ans il mourut. Gloire soit au Christ ami des hommes à jamais.

Ludwig-Maximilian Universität
Kaulbachstraße 31a
D-80539 Münich

Michel van Esbroeck, S.J.

---

200 om. A.

201 om. A.

Ivan Žužek, S.J.

Studio storico-giuridico sui titoli del patriarca dei Greco-Melkiti*

PREMESSE

Il titolo ufficiale del patriarca melkita cattolico che appare nell'*Annuario pontificio* (ed. del 2000, p. 4) è di sole tre parole: «*Antiochenus Graecorum Melkitarum*». Un poco più sotto, dopo il nome del patriarca e i soliti dati relativi alla nascita, all'ordinazione sacerdotale e episcopale, alla elezione a patriarca e alla concessione della comunione ecclesiastica da parte del papa, è scritto, quasi sommessamente: «Ha il titolo personale di Patriarca di Alessandria e di Gerusalemme».

Per il pubblico più largo invece si suole presentare Sua Beatitudine il patriarca melkita con la seguente nota titolatura «Patriarca greco-melkita di Antiochia e di tutto Oriente, di Alessandria e di Gerusalemme».

È una legittima curiosità accademica cercare da dove proviene questa, alquanto diversificata, titolatura, in che senso essa va intesa, e quali sono le implicazioni che essa ha potuto o può avere dal punto di vista giuridico soprattutto sull'esercizio della potestà patriarcale.

Questo è il tema del presente saggio e solo questo.

Questioni relative alla opportunità o meno di chiedere o concedere «titoli personali» o di cambiare in qualunque modo quanto fu tradizionale in materia spettano ad altra sede. Si ha umile coscienza che un sereno studio storico canonico possa essere utile anche a quella sede, la quale, tuttavia, prende in considerazione altri aspetti, di natura socio-politica, ecumenica, o altro, nel profondo rispetto di sensibilità più profonde circa l'immenso patrimonio rituale della comunità dei fedeli che si identifica con la Chiesa Greco Melkita Cattolica. Ogni decisione in materia da parte della legittima autorità sarà accettata serenamente, oltre ogni opinione personale, che, per il resto, è immancabilmente condizionata con la clausola «salvo meliore iudicio».

Quanto detto fino qui venga preso come premessa introduttoria.

Come seconda premessa vorrei segnalare che questo studio si basa in buona parte sui documenti inediti che si conservano negli archivi

---

* Conferenza al P.I.O. 1 marzo 2001.

OCP 68 (2002) 175-203

della Congregazione per le Chiese Orientali e in quelli relativi alle tre commissioni che si occupavano dal 1929 in poi della preparazione, redazione e revisione del CICO (= *Codex Iuris Canonici Orientalis*), ora CCEO (= *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*), i quali ora si conservano nel Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi. Pertanto fu necessario ottenere l'autorizzazione di rendere pubblico questo studio. L'autorizzazione è stata cortesemente concessa da parte della Congregazione per le Chiese Orientali[1] e mi onoro di poter esprimere in questa sede i sensi della mia gratitudine.

La terza premessa è di natura accademica, ed è la seguente:

Si tenga presente che nel diritto precedente il CCEO, il termine «patriarchatus» significava primariamente il territorio della Chiesa patriarcale (Cf. *CS* can. 240 § 2: la potestà del patriarca «*exerceri valide potest in patriarchatu tantum*» ...), mentre, iniziando dal 1977, questa espressione si evita accuratamente, sostituendola con l'espressione «Ecclesia patriarchalis».[2]

Questa premessa è importante per una corretta lettura dei testi che seguono. Per i patriarcati di Gerusalemme o di Alessandria, e altri, si intende il territorio tradizionale assegnato a tali sedi, anche se non esistesse su quel territorio una comunità, appartenente ad un determinato *Ritus*, gerarchicamente costituita in Chiesa patriarcale.

Fatte queste premesse, entriamo in *medias res* con delineare una opinione di uno dei maggiori conoscitori della Chiesa Melkita, che, inoltre, potrebbe essere considerata come una buona descrizione dello *status quaestionis* del problema di cui ci occupiamo.

I. L'OPINIONE DI CIRILLO KOROLEVSKIJ SULLE AMMINISTRAZIONI APOSTOLICHE MELKITE DI ALESSANDRIA E DI GERUSALEMME

Korolevskij considerava i patriarcati — sempre nel senso territoriale — di Gerusalemme e Alessandria dei melkiti cattolici come «amministrazioni apostoliche» nelle quali, prendendo questa espressione in stretto senso giuridico, il patriarca melkita di Antiochia avrebbe una *potestas vicaria* da esercitarsi *nomine Summi Pontificis*.

L'insigne studioso, in uno scritto del 14 marzo 1948, proponeva che «*nell'*Annuario Pontificio, *sotto le rubriche Alessandria e Gerusa-*

---

[1] Lettera del 7 gennaio 2000, Prot 79/92.

[2] Cf. il mio libro *Understanding the Eastern Code*, articolo «Incidenza ...», pp. 321-322: dal 1977. Tra i vari emendamenti da introdursi negli schemi del CICO spiccava quello di sostituire ovunque la parola *patriarchatus* con l'espressione *Ecclesia patriarchalis*.

lemme, verrebbe fatta menzione della qualità di Amministratore Apostolico per i Melkiti ... con l'indicazione della data di istituzione di questa amministrazione: 13 luglio 1772» [occorreva dire «25 luglio»].[3]

Questa opinione era già stata espressa da Korolevskij varie volte. Nel 1910 Korolevskij riteneva che il patriarca Mazlum, «*des trois anciens patriarcats d'Alexandrie, Antioche et Jérusalem ... ne pouvait prendre le titre que du second, étant purement administrateur apostolique des deux autres*».[4] Pertanto avrebbe dovuto intitolarsi, prima del 13 gennaio 1838, «*Patriarche melkite catholique d'Antioche et de tout l'Orient, administrateur apostolique d'Alexandrie et de Jérusalem pour les Melkites*».[5]

Nel 1911 Korolevskij scriveva,[6] che i patriarchi cattolici melkiti dovrebbero avere, conformemente all'ordine delle Sedi patriarcali deciso dai concili ecumenici e ai titoli tradizionali propri a ciascuna delle tre Sedi, il seguente titolo: «*"Patriarche d'Alexandrie et de toute la terre d'Egypte, d'Antioche et de tout l'Orient,*[7] *de Jérusalem et de toute la Palestine»; plus simplement "Patriarche d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem"*». Questo titolo Korolevskij l'ha sottolineato già nel secondo volume della sua *Histoire des patriarcats melkites* (pp. 183-184; anno 1910) contestando l'operato del patriarca Mazlum, che immediatamente dopo la concessione del triplice titolo, nel 1838, si è dato il titolo: «Patriarca di Antiochia, di Alessandria, di Gerusalemme e di tutto l'Oriente».

In questo titolo il distacco tra le parole «Antiochia» e «di tutto l'Oriente» è una evidente stortura, dato che l'espressione «di tutto l'Oriente» si deve riferire esclusivamente al territorio che nei primi secoli della Chiesa costituiva la *diocesis* civile romana *Oriens* di cui Antiochia fu capitale e lo stesso avviene con Alessandria al secondo posto, senza che ne appaia la vera ragione, cioè che si tratta di un puro titolo senza alcuna *iurisdictio* che, quanto ad Alessandria e a Gerusalemme, nella opinione di Korolevskij, rimarrebbe, anche dopo il

---

[3] Così scriveva Korolevskij nella sua lettera alla Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale datata del 14 marzo 1948 (Prot. 2353/26, n. 42, p. 4). Il documento, rintracciato dal p. Vincenzo Poggi S.J., ha come oggetto «Titoli del Patriarca di Antiochia dei Melkiti». Quanto alla data «13 luglio» si noti che questa era la data della riunione dei cardinali della Propaganda Fide che ha approvato il relativo decreto. Il Decreto, invece, è datato al 25 luglio 1772.

[4] *Histoire des patriarcats melkites*, vol II, p. 182.

[5] Ivi, vol III, p. 419.

[6] Ivi.

[7] Cf. ivi.

1838 (cf. più sotto), una *iurisdictio* di due amministrazioni apostoliche affidate al patriarca di Antiochia.

Nel 1919 Korolevskij[8], similmente a Delpuch[9], ha proposto che la santa Sede «con atto speciale, dichiarasse restaurate le Sedi Patriarcali di rito greco di Alessandria e Gerusalemme, unite però nella persona del Patriarca Greco-Melkita aeque principaliter»[10] propugnando per lui il titolo proposto nel 1911, menzionato sopra, storico sotto ogni punto di vista, che però avrebbe cambiato sostanzialmente la configurazione della Chiesa Melkita cattolica. Si trattava, infatti, di una richiesta di restaurazione dei patriarcati, nel senso di Chiese patriarcali, di Alessandria e di Gerusalemme. Ciò conferma che tali Chiese erano ritenute *in iure* non esistenti, mentre i relativi territori storici sono stati affidati, dal 1772 in poi, per quanto riguarda i melkiti ivi residenti, al governo (giurisdizione) del patriarca melkita di Antiochia, e questo sarebbe avvenuto, per Korolevskij senza dubbio, solo nella forma di amministrazione apostolica.

La proposta non ha avuto seguito e, come sembra, non è stata più ripresa.

---

[8] Cf. prot. 541/28 fasc. II (p. 5, n.6) contenente «Nota rivolta alla S.C. pro Ecclesia orientali 15.V.1919 colla proposta di ristaurare dei Patriarcati di Alessandria e Gerusalemme unite aeque principaliter nella persona dell'odierno patriarca di Antiochia Melchita» di Cirillo Korolevskij. La Nota è stata rintracciata nell'archivio della Congr. per le Chiese Orientali dal p. Vincenzo Poggi S.J.

Korolevskij proponeva (ivi pp. 7-8, n. 10) che « il Santo Padre in occasione della conferma da darsi al nuovo eletto [Demetrio Cadi], sanzionasse per viam iuris uno stato di cose che di fatto e per privilegio esiste già da quasi un secolo e mezzo, cioè, con atto speciale, dichiarasse ristaurate [sic] le Sedi Patriarcali di rito Greco di Alessandria e di Gerusalemme, unite però nella persona del Patriarca Greco-Melchita aeque principaliter, il quale Patriarca assumerebbe dal momento della conferma della di lui elezione da parte del sommo Pontefice, il titolo di «Patriarca di Alessandria e di tutta la terra d'Egitto, di Antiochia e di tutto l'Oriente, di Gerusalemme e di tutta la Palestina», secondo la formola usata da più secoli, e ciò ad beneplacitum Sedis Apostolicae, fintantoché il numero crescente dei fedeli o l'eventuale accessione all'Unione dei Greci d'Egitto — ciò che nulla permette di prevedere adesso se non dopo lunghissimo tempo — non venga a suadere l'elezione di un Patriarca particolare per ciascuna delle tre prenominate Sedi».

[9] La proposta di Korolevskij porta la data del 15 maggio 1919. A. Delpuch a breve distanza, il 3 giugno 1919, propone alla Congregazione per la Chiesa Orientale «l'erection effective de deux Patriarcats d'Alexandrie et de Jerusalemme, qui seraient ... *aeque principaliter uniti* sous l'autorité d'un seul titulaire qui porterait le titre de Patriarche d'Alexandrie, d'Antioche et de Jerusalem et le serait effectivement». Cf. prot 2353/28 n. 17 — copia del prot. 3117 — rintracciata da p. Poggi, p. 6 (il manoscritto non è impaginato). I due studiosi, facendo la stessa proposta, non si riferiscono l'uno all'altro. Chi né fu il primo autore?

[10] Ivi pp. 7-8. n. 10.

Nel 1931 Korolevskij ha cambiato alquanto la sua opinione relativa al patriarca melkita di Antiochia come amministratore apostolico di Alessandria e Gerusalemme, dicendo che «un esame più profondo dei testi di protocollo», lo ha condotto a chiedere che il titolo di questo patriarca venga «formulato così: *Patriarca melkita di Antiochia e di tutto l'Oriente, "locum tenens"* (τοποτηρητής) di Alessandria e di Gerusalemme».

Korolevskij annotava che «l'espressione greca τοποτηρητής, che si può benissimo italianizzare (esiste già in francese *topotérète*) è più orientale che *Amministratore apostolico* ed esprime la stessa cosa».[11]

Anche questa proposta non ha avuto seguito. Pertanto Korolevskij, nel 1948, tornava a parlare dell'amministrazione apostolica per le Sedi patriarcali melkite di Alessandria e Gerusalemme, come riferito sopra.

Nell'*Annuario Pontificio* del 1951 si menziona, per la prima volta, che il patriarca melkita di Antiochia, ha anche il titolo personale di Alessandria e di Gerusalemme, mentre sotto la rubrica relativa alle Sedi patriarcali di Alessandria e di Gerusalemme, vi è per entrambe la medesima indicazione: «* — dei Greci Melkiti, v. Antiochia». Non appare la qualifica di «Amministratore Apostolico» come voleva Korolevskij, che tuttavia ha ottenuto il duplice rinvio indicante i titoli personali dati al patriarca melkita. La qualifica della potestà giurisdizionale sui melkiti di Alessandria e Gerusalemme, non aveva correlazione con questi titoli personali, e la mancata menzione di «Amministrazione Apostolica» poteva significare che questa potestà fosse considerata di altra natura, non come vicaria da esercitarsi «*nomine Romani Pontificis*».

II. DECRETO DEL 25 LUGLIO 1772

Fino al 1772 il Patriarca di Antiochia dei Greci Melkiti ha potuto esercitare la sua potestà patriarcale solo entro in confini del patriarcato di Antiochia.

Il decreto del 25 luglio 1772 emanato dalla Propaganda Fide con approvazione e conferma papale, stabiliva che tutti i Greci Melkiti «*intra fines patriarchatus Alexandrini et Ierosolymitani degentes* ...

---

[11] Prot. N. 88/31 «Greci ... studio sul can. 271» e nello studio «De patriarchis» p. 210. Questo studio in seguito fu stampato con il titolo *Studio di diritto comparato su l'odierna legislazione «De Patriarchis»*, terza parte dello studio «De patriarchis», Vaticano, 1936 (vedi la stessa pagina 210).

deinceps ad beneplacitum sanctae Sedis subiectos esse debere ac fore spirituali iurisdictioni patriarchae Antiocheni» (Mansi, 46, 582).

Si rileva che questo decreto è stato emanato sulla base di una decisione della Congregazione Generale della Propaganda Fide (13 luglio 1772) che ha formulato il seguente *rescriptum*:

> *Supplicandum sanctissimo pro extensione iurisdictionis patriarchae Antiocheni Graecorum Melchitarum ad universos Melchitas orthodoxos* [= "catholicos"] *in patriarchatibus Alexandrino et Ierosolymitano degentes* (ivi).

Conviene, inoltre, tener presente che il decreto è stato preceduto da due Congregazioni Generali (2 giugno e 13 luglio) nelle quali sono stati addotti gravi motivi (cf. ivi 575-582), per i quali «*valde opportunum videtur*» che tutti quei melkiti «*sub iurisdictione ac regimine sint*», come si legge nel decreto stesso, del predetto patriarca.

Pertanto, sembra che si possa ritenere che la locuzione *spiritualis iurisdictio* non dovrebbe essere chiamata «amministrazione spirituale»,[12] bensì l'esercizio di *potestas regiminis*. La parola *spiritualis* sembra doversi intendere nel senso di *ecclesiastica*, per distinguerla di quel potere civile che alcuni patriarchi esercitavano come «capi di una nazione», anche se per i Melkiti questo si è verificato solo con il *Berat* del 1837.

«*Ad beneplacitum Sanctae Sedis*» indica la concessione di una grazia, tuttavia annessa all'ufficio del patriarca antiocheno, finché non venga revocata esplicitamente.

Questa potestà, come si può supporre, si trasmetteva giustamente ad ogni patriarca melkita appena intronizzato e, di conseguenza, occorre ritenere che già allora si trattava, nei termini tecnici odierni, di una *potestas regiminis ordinaria* (can. 981 § 1).

Al riguardo occorre sottolineare che, se si fosse trattato di una potestà da esercitarsi nel nome del Sommo Pontefice, ciò doveva essere esplicitato con tutta chiarezza per circoscrivere i termini «*iurisdictio*», «*extensio iurisdictionis*» e «*iurisdictio ac regimen*» che si aveva in mente di concedere.

Sarei dell'avviso che si possa con solide ragioni ritenere che con il decreto del 25 luglio 1772 la potestà propriamente patriarcale, cioè in sostanza quella che oggi si definisce con maggiore precisione nel can. 78 del CCEO come «ordinaria et propria, sed ita personalis ut» etc. del patriarca melkita di Antiochia è stata estesa anche ai territori dei «patriarcati» di Alessandria e di Gerusalemme. Questo equivale a dire

---

[12] Cf. prot. 405/67, lett. 7 apr. 1999.

che il territorio nel quale il patriarca melkita di Antiochia poteva validamente esercitare la sua potestà è stato esteso anche a quei territori, e che questi sono entrati «*intra fines*» della Chiesa melkita cattolica patriarcale Antiochena e ciò nonostante il persistere delle locuzioni, anche nei documenti papali, relative ai «patriarcati di Alessandria e Gerusalemme». Di questi mai si dice che sono «vacanti», ma all'occorrenza si propone il loro «ristabilimento» il che suppone una loro estinzione già avvenuta. Nella mente della Santa Sede non sembra che vi siano stati dubbi al riguardo che i patriarcati melkiti cattolici di Alessandria e Gerusalemme non esistono nel senso di Chiese patriarcali gerarchicamente organizzate. Si tratta, relativamente ai melkiti cattolici, di sedi patriarcali entrate oramai da molto tempo nella categoria di sedi puramente titolari.

III. Lettera del 13 gennaio 1838

Per poter adeguatamente comprendere il testo della risposta della Propaganda Fide al patriarca Mazlum[13] datata al 13 gennaio 1838 occorrerebbe trovare nell'archivio della Propaganda Fide la lettera del patriarca alla quale si risponde. Dalla risposta stessa si sa, che il patriarca ha chiesto per sé il titolo di «patriarca della Chiesa Greco-Melkita cattolica» — il che non fu accettato per non estendere i suoi poteri «oltre quei limiti» che gli «sono stati accordati dalla Sede apostolica» (il titolo richiesto implicava infatti la giurisdizione sui melkiti di tutto il mondo).[14] Ma non si sa, se nella sua lettera il patriarca abbia suggerito qualche alternativa, come p.e. di potersi intitolare con tutti i tre titoli, come patriarca di Antiochia, di Alessandria e di Gerusalemme. Con questo non si risolverebbe il quesito se fosse mera iniziativa del papa Gregorio XVI di concedergli, «in vista di speciali» suoi «meriti» e come «privilegio personale, da non passare ai suoi successori», di potersi intitolare «non solo Patriarca di Antiochia, ma ancora di Alessandria e di Gerusalemme» dato che già aveva «l'amministrazione» di questi patriarcati.

La parola «amministrazione» in questo documento, sembra dare ragione a chi ritiene che nel 1772 il patriarca di Antiochia è diventato

---

[13] La lettera è stata resa di pubblica ragione in C. Korolevskij, *Histoire des patriarcats melkites*, tome II, Rome, 1910, p. 183.

[14] Korolevskij, ivi, scrive che «*ce titre aurait eu l'incovènient de laisser dans un grand vague les limites exactes de la juridiction de Mazloum; nul doute qu'il n'ait cherché immédiatement à l'étendre sur les colonies melkites de Smyrne, Constantinople, Livourne et Marseille*».

«amministatore apostolico» di Alessandria e Gerusalemme. Tuttavia, sembra che sia più fondato ritenere che questa «amministrazione» — che in ogni modo non è specificata con la parola «apostolica» nel nostro documento, — si doveva intendere nel senso della «*spiritualis iurisdictio patriarchae antiocheni*» alla quale i greci melkiti abitanti nei territori di questi due antichi patriarcati dovevano essere «*subiecti*» a tenore del *Rescriptum* del 25 luglio 1772. In altre parole si trattava con ogni probabilità di una amministrazione esercitata con la «*potestas ordinaria et propria*».

In questo campo sarebbe molto opportuno accertare, quale fu la prassi nell'esercitare tale amministrazione. Sembra, anche se non ho avuto la possibilità di verificare la cosa in maniera scientifica, che tale prassi non si discostava da quella con la quale il patriarca melkita esercitava la sua potestà ordinaria nei territori del patriarcato di Antiochia. Così, p.e. i vescovi di Alessandria o di Gerusalemme melkiti esercitavano la propria potestà come «vicari patriarcali», cioè con potestà vicaria esercitata nel nome del patriarca, ma questi li istituiva con la sua potestà ordinaria nello stesso modo di «vicari patriarcali» (oggi «exarchi patriarcali») entro i confini del territorio del patriarcato di Antiochia. Tale prassi indurrebbe a pensare che, anche se la predetta «*spiritualis iurisdictio*» fosse in origine «*de iure vicaria*», da esercitarsi nel nome del Sommo Pontefice, sarebbe divenuta nella prassi «*de facto propria*» da esercitarsi da parte del patriarca «*nomine proprio*» e, come sembra, ciò fin da allora fu accettato da tutti, anche dalla Santa Sede.

IV. BREVE DI PIO IX *PERLIBENTER ACCEPIMUS* DEL 17 NOVEMBRE 1856

Il patriarca Clemente Bahûs, successore di Mazlum, per errore assunse il triplice titolo.

Ci fu una riunione nella Propaganda Fide il 9 giugno 1856 dove si è messa sul tappeto la questione, come *dubium*, se il fatto sia accettabile o meno. La risposta è stata la seguente:

> *Negative, et Patriarcham Antiochenum declamandum solummodo Administratorem Patriarchatuum Alexandrini et Hierolosymitani, et ad mentem. Mens est, che si scriva in proposito al Delegato Apostolico* della Siria *spiegandogli l'irregolarità degli attuali titoli* assunti dal nuovo Patriarca Clemente Bahûth....[15]

[15] *Fonti*, fasc. I, parte prima, p. 349, *Melkiti* «Patriarcha Antiochenus: Titulus.. Il testo continua come segue: «... la illegittima assunzione che ne ha fatto il Patriarca,

Ammonito dal delegato apostolico in Siria, il patriarca scrisse al papa scusandosi dell'errore e chiedendo la concessione della stessa facoltà.

Nel Breve *Perlibenter accepimus* del 17 novembre 1856, inviato a proposito al patriarca, il papa loda l'umiltà del prelato e tra altro, la sua prontezza «*ad ipsos titulos deponendos, si ita existimamus*» e rinnova la facoltà concessa al patriarca Mazlum con le seguenti parole:

> *Quapropter per has litteras tibi tantum ex speciali gratia concedimus et indulgemus, ut, donec istius Antiochenae Graeco-Melkitarum Ecclesiae Patriarcha extiteris, appellare te possis nomine Patriarchae Antiocheni, Alexandrini, Hierosolymitani Graeco-Melkitarum. Atque huiusmodi privilegium tuae dumtaxat personae ita concessum volumus et declaramus, ut illud ad tuos successores transferri numquam* possit, *quibus propterea nefas erit cum titulo Patriarchae Antiocheni coniungere et assumere duos alios, scilicet Alexandrinum et Hierosolymitanum sine expressa huius Sedis Apostolicae permissione.*[16]

Nella formulazione del surriferito *dubium* appare chiaramente che il patriarca antiocheno dei greci melkiti era ritenuto «*solummodo Administrator Patriarchatuum Alexandrini et Hierolosymitani*». Da qui la teoria di Korolevskij potrebbe avere una conferma. Tuttavia, si rileva che anche in questo *dubium* non appaiono i termini di «*administrator apostolicus*» e che ancora si tratti di quella «*spiritualis potestas*» che si voleva dare nel 1772 con sentore di essere oltre che «ordinaria» anche «propria» benché da esercitarsi nei territori fuori dei confini della Chiesa patriarcale antiochena.

Nello stesso Breve *Perlibenter accepimus* non vi è accenno alla natura della potestà con la quale il patriarca governava i melkiti residenti nei territori dei patriarcati di Alessandria e di Gerusalemme. Tuttavia è abbastanza chiaro, che il potere su questi territori era aggiunto all'ufficio del patriarca antiocheno, come tale, vale a dire en-

---

non potendo ignorare che al suo predecessore era ciò stato accordato per privilegio personale da non passare ai successori, e la necessità di farglielo delicatamente conoscere: che ciò non ostante, ove conosca che la esecuzione di questa risoluzione avesse a produrre disgustose conseguenze, e non si fosse in grado, o non si volesse riconoscere la ragionevolezza e la giustizia, si potrà far luogo ad una supplica in proposito al S. Padre per implorarne la concessione con atto per altro separato.»

[16] De Martinis, pars I, vol. 6, I, 268. Seguo qui il documento 541/28 fasc. II (p. 5, n 6) contenente «Nota rivolta alla S.C. pro Ecclesia Orientali 15.V.1919 colla proposta di ristaurare dei Patriarcati di Alessandria e Gerusalemme unite [poco leggibile] aeque principaliter nella persona dell'odierno patriarca di Antiochia Melchita» di Cirillo Korolevskij: Nota trovata nell'archivio della Congregazione per le Chiese Orientali da p. Vincenzo Poggi S.J.

trava nell'ambito di sua potestà ordinaria e propria, mentre è trasparente che i due titoli aggiunti non comportano alcuna potestà, e che le sedi di Alessandria e di Gerusalemme sono puramente titolari.

Circa i tre patriarchi successivi, Korolevskij scrive che:[17] «Morto il Bahûs, il di lui successore Gregorio II Jussef assunse il triplice titolo senza il beneplacito di Roma, e così fece dopo Gregorio Pietro IV Geraigiry. Visto lo stato degli affari melchiti, la Santa Sede almeno in quanto sono informato, non protestò. Credo che il defunto Patriarca Cirillo VIII Geha abbia però chiesto il regolare permesso».

Tuttavia quanto scrive Korolevskij sul patriarca Gregorio II Jussef non è esatto. Fu la stessa «*Propaganda Fide pro negotiis ritus orientalis*» che nella sua Congregazione Generale del 6 marzo 1865 ha presentato al papa la supplica che «voglia accordare a modo di privilegio personale i titoli di patriarca Alessandrino e Gerosolimitano» e questo nell'udienza concessa al Segretario del medesimo dicastero nel giorno seguente (7 marzo) è stato approvato. In seguito questo privilegio può essere compreso tra quegli altri dei quali il papa, nella sua allocuzione del 27 marzo 1865, stimava degno il patriarca (da sottolineare la parola «*ditandum*»): ... «*aliisque omnibus privilegiis ditandum existimamus, quibus eius praedecessores ab hac apostolica sede ornari consueverunt*».[18]

In considerazione di quanto sopra si potrebbe pensare che anche i successori del patriarca Gregorio II Jussef hanno regolato la questione, supponendo che esistano i relativi documenti non ancora rintracciati. Pertanto non saprei a quale patriarca si potesse riferire la

---

[17] Ivi. p. 6 n.7. Nel suo *Histoire des patriarcats melkites*, Roma 1911, p. 419, Korolevskij, con alquanto diverse parole, sostiene lo stesso al riguardo dei due summenzionati patriarchi.

[18] Cf. *Mansi* 46 coll.1196-1998. Nella C.G. del 6 marzo 1865, il «Dubbio I» si riferisce alla conferma del neo patriarca. Il «Dubbio II» invece riguarda i nostri titoli: «Se debba parimenti supplicarsi Sua Santità perché allo stesso nuovo patriarca Antiocheno dei Greci-Melkiti voglia accordare a modo di privilegio i titoli di patriarca Alessandrino e Gerosolimitano» (col. 1196). I cardinali presenti rispondono: «Affirmative ad modum privilegii personalis per decretum separatum post consistorium»(ivi). La nota «ex audientia sanctissimi» del 7 marzo 1865 è la seguente: «Sanctissimus dominus noster Pius divina providentia papa IX, referente me subscripto secretario sacrae congregationis de Propaganda Fide pro negotiis ritus orientalis, superius recensitas eminentissimorum patrum resolutiones adprobavit. Ioannes Simeoni» (col 1198). Del «decretum separatum» non ho trovato traccia. Mansi publica il decreto della conferma della elezione a data 15 marzo 1865 (col. 1197), in cui dei due titoli non si parla. Forse un «decretum separatum» non esiste affatto [ci vorrebbe ulteriore ricerca] potendosi intendere come sufficienti le sopra citate parole riguardanti: «aliisque omnibus privilegiis». Alcuni estratti di documenti in *Fonti*, Fascicolo XV, pp. 471-473 non sono sufficienti per chiarire la questione.

supposta tolleranza tacita di Roma, e, tanto meno, quali ne fossero state le motivazioni.[19]

V. ART. 13 DELLA LETTERA APOSTOLICA *ORIENTALIUM* DI LEONE XIII DEL 13 NOVEMBRE 1894

Il patriarca Gregorio II Jussef, nelle «Note aggiunte» presentate dopo la sua «Relazione» fatta nella riunione del 24 ottobre 1894, alla presenza di Leone XIII, firmata *manu propria* con la qualifica «Patriarca d'Antiochia [senza "de tout l'Orient"], d'Alessandria e di Gerusalemme», al n. 2, richiedeva che «la giurisdizione del Patriarca sia non solo territoriale ma *nazionale*, che si estenda cioè anche alle altre diocesi ove vivono e si trovano soggetti del proprio rito».[20]

Nella Adunanza IV del 5 novembre 1894, nella quale il patriarca melkita fu assente,[21] il papa ordinava di dare lettura «dei punti stabiliti coi Rev.mi Sigg. Patriarchi nelle conferenze tenutesi in Propaganda».[22]

Al punto che riguardava la giurisdizione del patriarca melkita si legge solo quanto segue:

> Finalmente si approva e conferma dal Santo Padre dietro semplice lettura il seguente articolo dodicesimo: «È desiderio di Mons. Jussef che la giurisdizione del suo Patriarcato sia estesa su tutti i Greci Melchiti dimoranti entro l'Impero Ottomano, e particolarmente su quelli di Costantinopoli.[23]

Nella Adunanza V del 8 novembre 1894 — essendo il patriarca Jussef presente — si istituisce una Commissione cardinalizia per le cose orientali e si tratta di altre cose.

All'Adunanza VI del 28 novembre 1894 viene dichiarato che le «conferenze con i Patriarchi» sono terminate (furono dunque cinque)

---

[19] Korolevskij scrive a proposito del patriarca Pietro IV Geraigiry, «Rome ne protesta pas davantage, pour le seul motif que les affaires melkites étaient déjà assez embrouillées sans que l'on vint encore y ajouter à propos d'un point secondaire» (*Histoire des patriarcats melkites*, Roma 1911, p. 419).

[20] *Verbali delle Conferenze patriarcali sullo stato delle Chiese orientali e delle adunanze della commissione cardinalizia per promuovere la riunione delle Chiese dissidenti tenute alla presenza del S.P. Leone XIII (1894-1902) con note illustrative e appendice di documenti. Pro manuscripto*, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1945, pp. 19-25.

[21] Per «indisposizione da sopraggiuntali costipazione», ivi p. 40.

[22] La ricerca su queste «conferenze» fin'ora non è stata fatta in modo adeguato. Vi è materia per una tesi dottorale.

[23] Ivi, pp. 49-50.

e che con la sesta iniziano quelle previste, una per mese, della predetta Commissione cardinalizia. I patriarchi non ne fanno parte. Sul tappeto è lo «schema della Costituzione *Orientalium*».

Al n. 9 del Verbale della VI Adunanza si legge: «Riguardo al n. XII (= XIII) [fu aggiunto un art. V bis]: *Patriarchae Graecorum Melchitarum*, l'Emo Card. Ledóchowski opina doversi togliere le parole *Constantinopoli praecipue*, perché essendo stata estesa la giurisdizione del Patriarca Greco-Melchita su tutti i Greci-Melchiti dell'Impero Ottomano, non è necessario di parlare di Costantinopoli che n'è la capitale; e questa modificazione viene approvata».

Così il testo definitivo dell'art. XIII della lettera apostolica *Orientalium* di Leone XIII fu il seguente:

> *Patriarchae Graeco Melchitae iurisdictionem tribuimus in eos quoque fideles eiusdem ritus qui intra fines Turcici imperii versantur.*

Si noti che nel prot. 605/29 [a. 1929] della «Congregatio pro Ecclesia Orientali», al testo della Costituzione, vi sono aggiunte delle glosse nella colonna destra. Accanto al nostro articolo è scritto: «Sempre in vigore, non ostante i cambiamenti politici».[24]

Per ogni chiarezza nella nostra questione, mi sembra doveroso, rilevare anche che quanto si è scritto dalla stessa Congregazione[25] alla Segreteria di Stato, 11 dicembre 1967, che cioè «dall'Impero Turco era allora escluso l'Egitto, conquistato dagli Inglesi nel 1882», non sembra di aver un fondamento giuridico formale nel diritto internazionale.

Infatti in questo diritto non basta «conquistare» un territorio, perché esso *de iure* non appartenga più allo stato di cui faceva parte precedentemente. Fu solo nel Trattato di Pace, firmato il 10 agosto 1920 a Sèvres, che è stata stabilita la data esatta di quando l'Egitto ha formalmente cessato di appartenere all'impero turco. Infatti l'art. 101 del Trattato recita come segue: «La Turchia rinuncia a ogni diritto e titolo sull'Egitto e in Egitto. Questa rinuncia avrà effetto a datare dal 5 novembre 1914. Essa dichiara di riconoscere, come hanno fatto le Potenze alleate, il protettorato proclamato dalla Gran-Bretagna sull'Egitto il 18 dicembre 1914».[26]

---

[24] Ivi p. 431.

[25] Prot 2353/29: poi 405/67 spedito 16 dic. 1967, ma la data nel documento manca, al n. 2 a).

[26] A. Giannini, *Documenti per la storia della pace orientale (1915-1932)*, Roma, 1933, p. 46 (per questa segnalazione ringrazio il P. Filippo Luisier S.J.).

Nel Trattato di Pace di Losanna del 21 luglio 1923 questo è espresso, non solo per l'Egitto, ma anche per il Sudan, nell art. 17, come segue: «L'effet de la renonciation par la Turquie à tous droits et titres sur l'Égypte et sur le Soudan prendrà date de 5 novembre 1914».[27]

Pertanto sembra da ritenersi che l'estensione della giurisdizione del patriarca melkita di Antiochia concessa da Leone XIII comprendeva tutto il territorio di Egitto e di Sudan. Queste terre appartenevano allora all'Impero turco. Di questo dà testimonianza anche *The Times Atlas* del 1899 (mappe 14, 74, 76, 102) che — seppure appartenente alla potenza occupante l'Egitto — incornicia questi territori con colori di questo Impero.

Non sembra che vi possa essere dubbio che la *Orientalium* di Leone XIII segna una estensione della potestà ordinaria e propria del patriarca antiocheno melkita a tutti i territori dei tradizionali patriarcati melkiti, presi in senso territoriale, compreso quello di Costantinopoli che era, come appare sopra, primario scopo della richiesta presentata al papa. Ma vi erano compresi anche altri territori che non appartenevano a nessuno di questi quattro patriarcati summenzionati. Infatti, l'impero turco, nell'anno 1894 si estendeva anche al territorio del patriarcato caldeo che esulava dal «tutto l'Oriente», cioè dalla «Diocesis Orientis» dell'Impero romano.

Quanto al «patriarcato di Costantinopoli», si potrebbe dire, a stretta logica, che il patriarca melkita dopo la *Orientalium* di Leone XIII, avrebbe potuto pensare non solo ai tre titoli, ma a quattro, anche se non avrebbe facilmente espresso questo pensiero. Se nel 1838 il papa non aveva grande difficoltà a concedere al patriarca Mazlum i titoli di Alessandria e di Gerusalemme, dato che il patriarca melkita aveva «l'amministrazione» di questi patriarcati fin dal 1772, forse per il patriarca Jussef, dato che aveva ottenuto simile «amministrazione» sui territori costantinopolitani, era l'occasione per chiedere anche il titolo di Costantinopoli. Ma sapeva che ciò sarebbe stato considerato esorbitante.

Il titolo di patriarca di Costantinopoli, come quello di Alessandria e Antiochia, si dava ad un prelato latino fino al Concilio Vaticano II, quando questa usanza per motivi ecumenici in modo non appariscente scomparve,[28] per non parlare del patriarca latino di Gerusalemme che presenta un caso a sé. Si poteva pensare: se un patriarca «residenziale» aveva due titoli «personali», perché non avrebbe po-

[27] Ivi, p. 222.

[28] Si sa che dal 1964 i patriarcati titolari latini di Costantinopoli, Alessandria e Antiochia non vengono più menzionati nell'*Annuario Pontificio*.

tuto averne tre, soprattutto se il motivo per questo terzo fosse lo stesso, cioè «l'amministrazione» di un territorio a lui affidato?

A proposito mi sembra non del tutto fuori luogo rilevare che nel 1838 il patriarca Mazlum era pronto a rinunciare a tutti i titoli relativi alle gloriose sedi antiche, anche a quello di Antiochia, purché diventasse «patriarca della Chiesa Greco-Melkita cattolica» e che questo fatto getta ombra su certi motivi che si sogliono addurre in favore di «tre titoli» come irrinunciabili segni della propria identità che invece senza di essi subirebbe una disagevole «deminutio capitis».

A conclusione di questa sezione sembra si debba dire che dal 1894 il territorio della Chiesa melkita cattolica di Antiochia era circoscritto con tutta chiarezza e comprendeva i territori di tutti i quattro patriarcati Greco-bizantini ed, inoltre, verso Est e sud Est, il territorio del patriarcato dei Caldei. La «praxis», come sembra, era conforme a tale presa di posizione, sia da parte della Chiesa melkita che da parte della Santa Sede.

VI. L'OPERATO DELLA «COMMISSIONE CARDINALIZIA PER GLI STUDI PREPARATORI DELLA CODIFICAZIONE ORIENTALE» (1929-1935)

Can 271 del CIC del 1917

A questo riguardo annoto quanto fin'ora si è potuto appurare sugli archivi relativi a questa codificazione, che si conservano nel Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei Testi Legislativi, consultati con il dovuto permesso.

Il canone 271 del CIC del 1917, che si riferiva esclusivamente ai patriarchi titolari latini ("*Patriarchae aut Primatis titulus, praeter praerogativam honoris et ius praecedentiae ad normam can. 280, nullam secumfert specialem iurisdictionem, nisi iure particulari de aliquibus aliud constet*), certamente non poteva essere recepito nel Codice orientale. Esso venne tuttavia citato, dato che si seguiva il CIC per praticità di lavoro.[29]

Questo canone ha avuto uno sviluppo particolare. Negli anni trenta del secolo scorso da questo canone ne sono scaturiti settantasette dello «Schema dei canoni 271-348 *De patriarchis*». In un rimando, apposto alla prima pagina, dello schema si legge: «Omnes canones huius fasciculi sunt noviter confecti».

[29] Il papa acconsentì a questo modo di procedere solo in maniera provvisoria «per estrarre e preparare il materiale»: cf. *Nuntia*, 26, p. 28; *Communicationes* 26 (1994) 119.

Il compito di comporre tale schema fu affidato al P. Larraona.[30] Questi lo ha composto basandosi, oltre che su uno studio personale, anche sugli studi previ presentati dai Delegati orientali[31] e, tra questi, si trovava anche quello di Acacio Coussa (prot. 83/30: *Melkiti: studio sul can. 271*). Nella prima parte dello studio Coussa ha proposto una serie di canoni numerandoli con le lettere dell'alfabeto in questo modo: 271-a, 271-b ... etc.; nella seconda parte invece vi aggiunse l'indicazione delle fonti.

Proposta di Coussa per il can. 271-t

Nel suo «*can. 271-t*» Coussa enumera nove diritti spettanti al patriarca, l'ultimo dei quali è il seguente:

> *Adiungere proprio titulo (obtenta a Romano Pontifice per singulis patriarchis personali licentia), Patriarchae Alexandrini et Hierolosymitani titulum* (ivi p. 17).

---

[30] A proposito si segue un manoscritto molto importante per la storia della «Codificazione orientale» contenente i «Verbali delle Adunanze (Udienze), etc. (1926 a 1936)», che è pubblicato in *Communicationes* 26 (1994) 73-174 e 234–332.

Ivi, su pp. 244-245 si legge che «la prima redazione dei canoni eseguita sugli studi dei Revm̄i Delegati Orientali, è stata fatta come segue: ... dal P. Larraona, Min. Figlio C.M.S.: can. 271 de Patriarchis; ...». Si nota che Larraona apparteneva alla cosiddetta «Consulta» e che questa è stata costituita nell'udienza del 1 marzo 1930. Le lettere di nomina sono state inviate in data 4 marzo 1930 [ivi p. 100-101] ai seguenti quattro canonisti: P. Felice Cappello S.J., Romualdo Souarn, Assunz., Ippolito della S. Famiglia, C.J. e Arcadio Larraona. E. Herman S.J. figura tra i consultori dal 28 novembre 1930 con l'annotazione «recentemente nominato Consultore della S.C. Orientale e della Commissione per la Codificazione» (ivi p. 235). Infatti negli *AAS* 23 (1931) 28. si legge che Herman è stato nominato consultore della Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale il 28 novembre 1930: non si menziona la «Commissione per la Codificazione». Si tenga presente che i «verbali» riguardanti questa «Consulta» non si trovano nel documento pubblicato nelle *Communicationes* del 1994 (invece vi si trovano i «verbali», oltre che delle udienze o altro, delle «Adunanze dei Delegati Orientali»), ma nel Prot. 106|31. Un non meno sommesso che caldo auspicio per una maggiore sollecitudine nel pubblicare i documenti relativi alla «Codificazione canonica orientale» non sembra fuori luogo in questa sede.

[31] Cf. Prot 106/31: contenente i verbali a modo di diario scritti a mano da Cicognani circa la Consulta. Al 25 marzo 1931 Cicognani annota che Larraona ha adempiuto il suo lavoro e che questo si invia in bozze a Cappello, Herman, Ippolito e Souarn, per le osservazioni «in vista di poterlo presentare alla discussione dei delegati Or., quando si riprenderanno le adunanze: il che sarà subito dopo Pasqua». Le bozze si inviano, naturalmente anche al card. Gasparri, il presidente, con una lettera del 26 marzo 1931 assicurandolo che si preparano le riunioni per dopo Pasqua. Il 12 maggio 1931 un simile invio è fatto al card. Sincero.

Come fonti per un tale testo Coussa (ivi pp. 93-94) indicò il decreto del 13 gennaio 1838, il Breve *Perlibenter accepimus* con i relativi *dubia* del 1856 e anche l'art. 155 del sinodo melkita di Ain-Traz del 1909.

Per quanto riguarda questa ultima indicazione occorre rilevare che si tratta di un sinodo che non ha avuto l'approvazione dalla S. Sede e, pertanto, non è stato promulgato né in seguito figura tra le fonti della «codificazione canonica orientale».[32] È, tuttavia sintomatico, che questo sinodo, nell'art. 155 che prescrive cosa debba essere inserito nella lettera sinodale da inviarsi al papa dopo la elezione del patriarca, ha deciso che i padri sinodali «*postulabunt sacrum pallium et additionem titulorum Patriarcha* [sic] *Alexandrini, Hierosolymitani et totius Turcarum imperii*».

A proposito delle ultime parole, ho netta impressione, che esse stanno per quello che veramente importava, ma non si poteva dire, cioè «et Costantinopolitani». Ad ogni modo la nuova clausola «Turcarum imperii» che sostituiva le parole «totius Orientis», se, da una parte, mostra che si era ben consci che l'impero turco oltrepassava di molto i confini della antica *diocesis orientis* romana, d'altra parte, fa venire in mente, per l'enesima volta, la stessa considerazione che poco più sopra è stata espressa a proposito del patriarca Mazloum, pronto a rinunciare ai tre titoli tradizionali per quello più «universale».

Sembra anche opportuno rilevare che gli articoli del sinodo di Ain Traz del 1909, che Coussa cita spesso come «fonti», hanno avuto probabilmente qualche influsso sul progetto dei canoni sui patriarchi. Infatti non vi è dubbio che Larraona, compositore del primo schema «De patriarchis», conosceva le deliberazioni di questo sinodo, mai entrate in vigore. Uno studio più dettagliato al riguardo sarebbe assai interessante,[33] ma esula dai limiti del presente saggio.

---

[32] Possiedo solo una fotocopia parziale delle deliberazioni (fino all'art. 304) di questo sinodo con una glossa sulla prima pagina scritta a mano di Coussa «Non recognita, nec promulgata». Sull'ultima pagina vi è il timbro della biblioteca della S.C. pro Ecclesia Orientali (il libro, da cui ho preso la fotocopia, invece si trova nel Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi) con una scritta che all'inizio non si legge sulla mia copia, ma finisce in verticale:.....- 499-Melch-4-cop..2-(int. 3), «int» è poco leggibile.

[33] Anche qui vi è materia per una tesi dottorale.

Proposta di Fr. Gozman

La proposta del delegato copto, Fr. Gozman (prot. 89/31; «*Copto-Egizi: Studio sul can. 271*», pp. 2-3) è interessante in quanto suppone che tutti i patriarchi orientali cattolici, dopo la concessione fatta da Leone XIII ai melkiti, abbiano adottato per la propria Chiesa simile, se non lo stesso, trattamento quanto alla estensione della giurisdizione. La *praxis* nel 1930, quando Gozman scrive, sembra fosse piuttosto pacifica.

Per il suo patriarca, Gozman propone un titolo che comprende anche l'Arabia e Etiopia: «*Patriarche de la grande ville d'Alexandrie, de l'Arabie, de la Thébaide, de la Pentapole, de la Tripolitaine, de la Lybie, de l'Ethiopie et de tout la terre d'Egypte*». Inoltre Gozman ammonisce che nessun patriarca ha «*le droit de cumuler les titres des autres Patriarches, sous peine d'introduire de notables modifications dans la terminologie traditionelle consacrée à chaque Siège*» [però, come sembra, le introduce nel titolo del suo patriarca]. Non contesta la concessione fatta ai melkiti il 13 gennaio 1838, ma ricorda che tale privilegio non deve passare ai successori.

Proposta del delegato greco (lo sostituisce Korolevskij)

Per il delegato greco, assente, agisce Korolevskij (prot 88/31: Greci, «in sostituzione del rev. Doroteo Calavassy» ... *Studio sul can. 271 De Patriarchis*). Questi (pp. 209-210) ripete, con esplicito riferimento, quanto ha scritto nel suo libro *Histoire des patriarcats melkites*, II e III, e formula ciò che nel 1936, ha inserito nel suo studio «De patriarchis» circa il «*locum tenens di Alessandria e di Gerusalemme*».

Lo schema della «Consulta» del 1931/1932

Quale fosse esattamente il nostro canone nel primo schema di Larraona (uscito dalla «Consulta») non è del tutto chiaro. Sembra che i testi composti dalla «Consulta» andassero direttamente alla tipografia vaticana prima di aver ricevuto un numero di protocollo.

Certo è che alla Adunanza,[34] del 26 giugno 1931, è stato sottoposto all'esame dei Delegati orientali il seguente testo del can. 273 (prot.

[34] La data esatta risulta dal Prot. 106/31 «Codificazione canonica orientale, Brevi note sui patriarchi», che contiene la copia di Korolevskij. Questi alle parole «Brevi note sui patriarchi», scrive di suo pugno «Primo schema sui Patriarchi», e su p. 2 al «Caput VI. - De Partriarchis» scrive «Adunanza del 26 giugno 1931» e sotto questa

106/31 «VII verbale», *Brevi note sui patriarchi*, p. 3) che, forse potrebbe essere considerato come «il primo».

Can. 273, § 1. – Unusquisque Patriarchatus titulum Ecclesiae a S. Sede recognitum seu concessum habere et conservare debet cui auctoritas et officium patriarchalia alligata sunt.

§ 2. – Hic titulus vere patriarchalis immutatus remanere fideliter debet, nec cuiquam licet, nisi Apostolicae Sedi, illum quomodolibet modificare.

§ 3. – Tituli personales, qui Patriarchis singulis concedi possunt, ut adiuncti et accessorii considerandi sunt atque ad normam concessionis stricte diiudicandi sive quoad usum sive quoad ipsorum durationem.

Nella suddetta adunanza il testo fu accettato con una lieve modifica, segnata a mano da Cicognani (Prot. 106/31, «VII Verbale»): le parole finali del § 1 sono state sostituite con la clausola «... *auctoritas et officium patriarchale alligatum est*». Ma questo, — peraltro non congruente con lo stile latino, — non è stato recepito nello schema del 1932 contenuto nel prot. 106/31, che aveva «come base il testo approvato l'anno scorso (26 e 30 giugno, 2,3 luglio 1931» (ivi, «Bozze» p. 1).[35] Il nostro canone, che nel secondo schema «de Patriarchis», del 1932, riceve il n. 274 (p. 4 delle «bozze») è quello previo al 26 giugno 1931.

Il nuovo schema è stato esaminato dai Delegati orientali nelle adunanze dell'11, 15, 19, 20 e 22 luglio 1932 (cf. «Verbale XI», p. 1 glossa di Cicognani), alle quali è stato presente anche il principale redattore dello schema, il Consultore Larraona.[36]

Nell'adunanza[37] del 15 luglio 1932 i §§ 1 e 2 del suddetto canone furono fusi in un unico § 1 e riformulati, mentre il testo sui titoli personali rimase immutato divenendo il § 2.

Il testo così corretto è stato inserito nello schema *Ad Episcopos*, stampato in latino e francese.

---

adunanza enumera i canoni 271, 272, 273 [che in questo schema è il nostro: nel «Secondo schema», del 1932, avrà la cifra 274], 274 ed altri.

[35] Cf. *Communicationes*, 26 (1994) 241-242: in queste riunioni dei Delegati orientali si trattava del can. 271, cioè dell'intero primo schema «De patriarchis». I verbali delle adunanze di Delegati orientali sono costituiti dallo stampato stesso dello schema con le modifiche decise annotate a mano da Cicognani. Circa le quattro adunanze di cui sopra si veda il fascicolo «VII verbale».

[36] Cf. *Communicationes*, 26 (1994) 260-261: le adunanze dei Delegati orientali si fanno «col Consultore P. Larraona».

[37] Anche questa data esatta si raccoglie solo dalla copia del «Secondo schema sui Patriarchi» di Korolevskij (si conserva nel dossier relativo al Prot. 106/3). Il can. 274 sta sotto l'annotazione «Adunanza del 15 luglio 1932».

In questo schema il secondo paragrafo, che ci interessa, è dunque il seguente:

> *§ 2.* Tituli personales, *qui Patriarchis singulis concedi possunt, ut adiuncti et accessorii considerandi sunt atque ad normam concessionis stricte diiudicandi, sive quoad usum sive quoad ipsorum durationem.*

È da prendere in considerazione che questo testo è rimasto da allora sostanzialmente immutato ed è stato inserito con qualche modifica puramente redazionale nel *Motu proprio* «Cleri sanctitati», come can. 217 § 2.

VII. L'OPERATO DELLA «PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO ORIENTALE» 1935-1972

«Quinta Plenaria» del 1937

Nelle due riunioni della cosiddetta «Quinta Plenaria», del 1 e 22 marzo 1937, il nostro canone fu messo sul tavolo dei cardinali membri, nel suddetto testo, appartenente alla «Commissione dei Rev.mi Delegati Orientali», con l'aggiunta delle «conclusioni e proposte della Consulta» (prot. 349/934 Num. I) e delle «Osservazioni della medesima Commissione e dell'Episcopato orientale» (prot. 349/934 Num II). Delle tre osservazioni, che si trovano in questo ultimo fascicolo (Num. II), relative al nostro canone, la prima, di Kallas vescovo melkita, si riferisce al § 2, la seconda di Korolevskij si riferisce al § 1, nella terza un Consultore [si può ritenere che si tratti di Larraona] si riferisce ad entrambi i §§.

Kallas propugna che si mantenga lo *status quo* cioè che il patriarca melkita ritenga tre titoli, ciò che significherebbe per lo meno l'omissione del § 2.

Korolevskij[38] divide il primo paragrafo in tre paragrafi, con un sostanzioso nuovo testo, ma ritiene il § 2 [con l'aggiunta delle parole «ab Apostolica Sede»], che, evidentemente, diventa per lui il § 4.

Il consultore [Larraona] rigetta entrambe le proposte.

Ecco i relativi testi riportati dal prot. 349/934 Num II, pp. 35-36 e 38.

---

[38] Korolevskij è uno dei Delegati orientali, nominato il 7 nov. 1929; cf. *Communicationes* 26 (1994) 91.

Proposta Kallas, Delegato orientale

Melchiti, Mons. Kallas

§ 2. Depuis la concession faite au Patriarche Maximos III Mazloum par le Pape Grégoire XVI, nos Patriarches ont pris l'habitude de s'appeller «Patriarches d'Antioche, d'Alexandrie, de Jérusalem et de tout l'Orient». Au point de vue canonique, cette habitude est certainement contestable. Toutefois, il nous semble difficile de la condamner absolument et d'obliger nos Patriarches à reprendre purement et simplement le simple titre d'Antioche, alors que depuis près de cent ans, tous leurs mandements, toutes leurs lettres et actes officiels portent le titre des trois Patriarcats susindiqués, On aurait l'air de les punir, en les amoindrissant, aux yeux non seulement de leur fidèles, mais encore aux yeux de tous les autres rites catholiques ou dissidentes et mêmes des musulmans. Serait-il vraiment opportun de prendre une mesure dont les conséquences sont aussi graves, alors que le maintien du statu quo ne cause aucun préjudice à qui ce soit. On pourrait humblement proposer au St. Père de daigner explicitement approuver ce qui aussi bien l'était implicitement depuis bientôt un siècle. [p. 35 del protocollo]

Proposta Korolevskij, Delegato orientale per i Greci[39]

Delegati Orientali, D. Korolevskij (Greco):

De titulis Patriarcharum et de ordine praecedentiae.

[Can. 38] *§ 1. Unusquisque Patriarcha titulum Ecclesiae habere et conservare debet, nec cuiquam licet, nisi Apostolicae Sedi, illum quomodolibet immutare. Hic titulus canonicus differt a proclamatione liturgica in divinis officiis usurpata (in parte dal can. 274, § 1).*

§ 2. 1° Patriarcha Constantinopolitanus vocatur «Archiepiscopus Constantinopoleos, Novae Romae, et Patriarcha»;

2°. Patriarcha Alexandrinus Graecorum sive Melchitarum vocatur «Patriarcha magnae civitatis Alexandriae et totius Aegypti»;

3° Patriarcha Alexandrinus coptorum vocatur «Patriarcha magnae civitatis Alexandriae et totius praedicationis S. Marci»;

4° Patriarcha Antiochenus Melkitarum vocatur «Patriarcha Theoupoleos, magnae Antiochiae, et totius Orientis»;

5° Patriarcha Antiochenus Syrorum vocatur «Patriarcha Antiochenus Syrorum»;

6° Patriarcha Antiochenus maronitarum vocatur «Patriarchae Antiochenus Maronitarum»;

7° Patriarca Hierosolymitanus vocatur «Patriarcha sanctae civitatis Hierusalem et totius Palestinae»;

8° Catholicus Babylonensis Chaldaeorum vocatur «Episcopus Seleuciae et Ctesiphontis, Archiepiscopus Orientis, catholicus et Patriarcha Babyloniae Chaldaeorum»;

---

[39] Il testo è preso dal prot. 88/31 pp. 385-386, canoni 38 e 39.

9° Catholicus Ciliciae Armenorum vocatur «Catholicus sisiensis, Patriarcha Ciliciae Armenorum».

§ 3. Praeterea omnes Patriarchae et Catholici gaudent titulo «Beatitudinis».

[Can.] *39. – Tituli personales, qui Patriarchis singulis concedi possunt ab Apostolica Sede, ut adiuncti et accessorii considerandi sunt atque ad normam concessionis stricte diiudicandi, sive quoad usum sive quoad ipsorum durationem (dallo* Schema, *can. 274, § 2).* [pp. 35-36 del protocollo]

Proposta del «P. Consultore» (= Larraona con tutta probabilità)

a) Duplex principium iuridicum in can. 274 contentum, abstrahit ab hoc illoque casu particulari, nec tangit tantum praesentia tempora sed et futura. Textum inde non tangerem ex observationibus Excm̃i Kallas.

b) Cum Codex tantum ius commune Ecclesiarum Orientalium complecti debeat, clarum est titulos proprios, quibus diversi Patriarchae gaudent, recensendos non esse. Ceterum nemo non videt, rem esse periculo plenam atque infinitarum litium fontem. Alia quae circa praecedentiam proponit Rev.dus Korolevskij in sequentibus perpendemus.[40]

Proposta della «Consulta»

Per quanto riguarda la «Consulta» intera che ha preparato i testi per la «Quinta Plenaria» del marzo 1937 nel «Num. I» del prot. 349/934 contenente «Conclusioni e proposte della Consulta», si legge, relativamente al nostro canone, quanto segue (a p. 4):

Can. 274 (p. 34)[41].

Lo si modifica lievemente al § 2: invece di «concedi possunt» si propone «concedantur».

Pp. 35-36. Proposta di P. Korolevskij sui titoli dei Patriarchi.

Si osserva che essi non sono materia di codificazione.

Con questo la questione sui titoli sembra che sia stata decisa. I cardinali membri della «Quinta Plenaria» del marzo 1937, hanno accettato quanto proposto dal succitato «Consultore» e «Consulta». Infatti secondo la procedura si supponevano accettate le proposte dei Consultori e della Consulta, se nessun cardinale proponeva altra cosa e nei verbali di questa riunione del nostro canone non se ne parlava affatto (prot. 349/934 Verbali). Tra i canoni approvati in questa Plenaria il testo si trova a p. 2 can. 274.

---

[40] P. 38: l'ultima clausola si riferisce al canone seguente 275.

[41] La cifra si riferisce al Num. II dello stesso protocollo, di cui sopra.

Le modifiche susseguenti la «Quinta Plenaria» e il testo del Motu proprio *«Cleri sanctitati» del 1957*

Il testo approvato alla «Quinta Plenaria» (Tituli personales, *qui Patriarchis singulis concedantur, ut adiuncti et accessorii considerandi sunt atque ad normam concessionis stricte diiudicandi, sive quoad usum sive quoad ipsorum durationem)* è stato in seguito lievemente modificato. Sembra utile segnalare anche queste modifiche.

L'ultima clausola «*sive quoad usum sive quoad ipsorum durationem*» è stata sostituita per maggior chiarezza con la clausola «*quod attinet sive ad usum sive ad tempus quo ipsis uti liceat*» durante i lavori della «Ventiduesima Plenaria».[42]

In particolare circa le parole «*ipsorum durationem*» si legge nei verbali della «Ventiduesima Plenaria» (prot. 541/42 «Verbali delle adunanze», p. 45) relativamente alla sessione del mercoledì 30 gennaio 1946, che il cardinale Massimi, Presidente e Ponente, «sostituisce» queste parole «con queste altre «ad tempus quo ipsis uti liceat», per evitare l'astratto «duratio». Anche questa modifica, insieme ad altre provenienti dalla medesima sessione, è stata sottoposta all'approvazione papale nelle udienze del 6 e 8 marzo 1946.[43]

La parola «considerandi» figurava ancora nelle «prime bozze» del *Motu proprio* «Cleri sanctitati» nel testo del can. 217 § 2. Nella correzione di queste «bozze», terminata il 15 febbraio 1956 (prot. 714/57, cifra di mano ignota 6047) la parola «considerandi» è stata sostituita a mano con la parola «habendi». Sembra che non vi possa essere dubbio che la modifica è da attribuirsi al cardinale Presidente (Agagianian), concorde Coussa. Di tali modifiche, introdotte durante la stampa del *Motu proprio*, vi è qualche attestazione. Così nelle «Terze bozze» (al nostro canone già corretto con «habendi sunt») si enumerano a mano 14 canoni con la seguente nota: «Questi canoni furono ritoccati con l'Emo Presidente, onde occorre vedere le conseguenze del ritoccamento».

---

[42] Da chi e quando sono state introdotte le parole «quod attinet» con la conseguente sostituzione di due «quoad» con un semplice «ad», al momento non posso specificarlo. I tre consultori che hanno esaminato i canoni dello Schema CICO, stampato nel 1943, non apportano modifiche (cf. prot. 541/42 [cann. 228,229 § 2] Coussa 43, Herman 111. Laraona 179: cf. anche «Terze Bozze» del CICO, Verbale della Consulta, p. 53: al § 1 si propone qualche modifica, ma non al § 2).

[43] Pertanto questa modifica figura nel cosiddetto «Documento H» (can. 232 § 2) della «Ventiduesima Plenaria» che contiene il CICO stampato nel 1945 con tutte le modifiche apportate dalla medesima plenaria introdotte a mano da uno *scriptor* della Commissione (la grafia sembra essere di Mons. Rossi) in poche copie, una delle quali ad «uso del Segretario». Un'altra è stata trovata al PIO e restituita alla PCCICOR.

Con tutto ciò il testo del can 217 § 2 del *Motu proprio* «Cleri sanctitati» era il seguente:

> *Tituli personales, qui Patriarchis singulis concedantur, ut adiuncti et accessorii habendi sunt, atque ad normam concessionis stricte diiudicandi quod attinet sive ad usum sive ad tempus quo ipsis uti liceat.*

VIII. L'OPERATO DELLA PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA REVISIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO ORIENTALE (PCCICOR)

Il testo del can. 217 § 2 del Motu proprio «Cleri sanctitati» figurava immutato nel primo schema della PCCICOR, «*De Patriarchis et Archiepiscopis maioribus*» (*Nuntia* 2, pp. 38-39, can. 3 § 4), ma in seguito è stato omesso. Su questa omissione non è apparsa alcuna relazione in *Nuntia*. Il presente contributo mi da occasione di riempire questa lacuna — per le «omissioni» quasi endemica — con quanto segue.

Al gruppo di studio «De S. Hierarchia» del 27-31 gennaio 1975 ho proposto, in qualità di *relator*, di prendere in considerazione, quanto al predetto § 2, la seguente «Nota»:

> Il § 2 potrebbe essere trasferito altrove perché è una norma generale che può riguardare tutte le persone della Gerarchia ecclesiastica. Tuttavia forse ci sono speciali ragioni per sottolineare questo punto riguardo ai Patriarchi (prot. 1051/75/1, p. 5).

Il paragrafo, tuttavia, è stato ritenuto nella sessione del 31 gennaio pomeridiana, con l'auspicio di diversi consultori che esso sia «inserito tra le norme generali "de privilegiis" con riferenza a tutti i Gerarchi» (prot. 1051/75/8, p. 14).

Nello schema provvisorio di tutta la sezione sui patriarchi presentato al card. Villot il 17 dic. 1977 (prot. 44P/1, p. 2), il suddetto testo figura come § 4 del can. 3 con aggiunta della seguente nota:

> *Iuxta opinionem maioris partis consultorum coetus de S. Hierarchia § 4 transferri potest inter canones de Normis generalibus (de Privilegiis) ita ut ad omnes Hierarchas extendatur.*

Nella raccolta delle proposte per una *denua revisio* dei canoni sui patriarchi, previa alla composizione dello schema *De sacra Hierarchia* da presentarsi all'autorità superiore per ottenere il *nihil obstat* per l'invio dello schema agli organi di consultazione (lo schema è rimasto presso questa autorità quattro anni) si è auspicato, che la predetta nota, apposta al § 4, sia eliminata con la seguente motivazione:

Non sembra conveniente trasferire questo § al *De normis generalibus* perché se, da una parte, si prevede una norma generale (prot. 26 can. 3 § 2 [in CCEO can. 1532 § 2 n. 1°]) «privilegium personale, quod quidem personam sequitur, cum ipsa extinguitur», dall'altra, per quanto riguarda la *interpretatio*, questo privilegio in caso di dubbio, si dichiara *strictae interpretationis*, mentre [è il senso del «perché» nell'originale] la norma generale sarebbe piuttosto contraria (è *strictae interpretationis* solo se si verificano i casi enumerati nel § 2 del can. 2 del Prot. 24B/1 [in CCEO can. 1512 § 2]).[44]

A questo, un componente della Segreteria, ha aggiunto la sua proposta che cioè «il § 4 si sopprima poiché non esistono nella tradizione orientale dei Patriarchi con due o tre patriarcati. Se un Patriarca dovesse reggere un'altra Chiesa patriarcale lo faccia come Locum Tenens perché non vi è altra possibilità dal punto di vista teologico» (ivi).

Circa i rimanenti paragrafi del canone si sono fatte altre osservazioni. Dopo averle prese in considerazione tutte, ho proposto come *relator* quanto segue: «L'unico suggerimento che sembra possibile accettare è di omettere il § 4 poiché il fatto è del tutto eccezionale e quindi non è bene darne una norma nel Codice Comune, ma il suo posto sarebbe nello stesso rescritto pontificio che concede il privilegio» (ivi). In questo mi sono basato soprattutto su uno dei «Principi direttivi per la revisione del CICO» approvati dalla prima riunione plenaria dei membri della PCCICOR (18-23 marzo 1974) che richiedeva che «Il nuovo codice si limiti alla codificazione della disciplina comune a tutte le Chiese orientali» (*Nuntia* 3, p. 6 n. 2). Nel predetto § 4 invece si trattava di una cosa del tutto eccezionale, non appartenente ai «*communiter contigentia*» per i quali si fanno delle leggi, ed, inoltre, *de facto* riguardante una sola delle Chiese orientali.

Questo è stato sottoposto alla disamina del gruppo di studio «De sacra Hierarchia» del novembre 1979. Il gruppo di studio, dopo, «un breve dibattito» riguardante i suddetti punti (che sono riportati nel verbale) si è pronunciato «con 7-0-4 a favore dell'omissione del § 4» (si tratta di 7 *placet*, nessun *non placet* e quattro astensioni: cf. prot. 1057/79/5, p. 46). Questo era la fine del § 2 del can. 217 del *Motu proprio* «Cleri sanctitati». Nell'*iter* susseguente della PCCICOR la questione non fu più sollevata, né al livello dei consultori, né da parte dell'episcopato orientale, né al livello dei membri della commissione,

---

[44] Citazione dal Prot. 1057/79/3 p. 2 can. 3

tra i quali, come si sa, i patriarchi avevano il primo posto.[45] Su questo vi fu pacifico comune accordo.

IX. «STATUS QUAESTIONIS» IN SEGUITO AL CCEO

Il CCEO can. 146 § 1 recita:

> *Territorium Ecclesiae, cui Patriarcha praeest. Ad illas regiones extenditur, in quibus ritus eidem Ecclesiae proprius servatur et Patriarcha ius legitime acquisitum habet provincias, eparchias necnon exarchias erigendi.*

Si tratta di uno dei testi centrali del CCEO formulati dopo profondo studio, estesa consultazione e lunghi dibattiti, sui quali conviene soffermarsi in questa sede.

Per quanto riguarda la nostra materia, dopo la promulgazione del CCEO, non può sussistere alcun dubbio che la Chiesa patriarcale melkita avente «*fixam sedem residentiae Patriarchae*» in Antiochia, cioè «*in civitate principe, ex quo Patriarcha titulum desumit*» (can. 57 § 3) e alla quale «*tamquam pater et caput praeest*» (can. 55 § 1) il patriarca «*Antiochenus Graecorum Melkitarum*» (*Annuario Pontificio*), ha come suo territorio, in virtù del succitato canone, tutte le terre che nel 1894 appartenevano all'Impero Turco, per le quali Leone XIII, ha conferito «*Patriarchae Graeco Melkitae*», quanto ai melkiti ivi abitanti, «*iurisdictionem*». Infatti per questi territori[46] il patriarca può dimostrare di possedere lo «*ius legitime acquisitum*» di cui al can. 146 § 1.

Pertanto il patriarca melkita, in quanto è «*patriarcha antiochenus*» esercita entro i confini di questo territorio la sua potestà ordinaria e propria a norma del can. 78. Lo stesso si deve dire per quanto riguarda la «*potestas Synodorum*» in conformità con il can. 147. La potestà di questi sinodi si esercita su tutti questi territori, precisamente in quanto sono sinodi della Chiesa patriarcale melkita retta dal patriarca «*Antiochenus Graecorum Melkitarum*».

In tutto questo i due titoli personali di *Alexandrinus* e *Hierosolymitanus* non hanno alcuna incidenza.

---

[45] Cf. quanto ho scritto su questa «precedenza» in un'articolo pubblicato in *Monitor ecclesiasticus* del 1990, riprodotto in *Understanding the Eastern Code, KANONIKA* 8, Roma 1997, p. 113.

[46] Riterrei non fondata la riserva circa la clausola «in quibus ritus eidem Ecclesiae proprius servatur» riferita a certi territori appartenenti al «rito caldeo». Qualche colonia melkita vi esisteva, cf. *Nuntia* 6, pp. 8-9.

Nel CCEO non esiste traccia di «patriarcati bizantini» di Alessandria e di Gerusalemme, presi nel senso territoriale o nel senso di «*Ecclesiae patriarchales*».

A proposito si deve tener presente il can. 59 § 2 che tratta dell'«*ordo praecedentiae inter antiquas sedes patriarchales*» di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme. Questo canone determina la normativa circa la precedenza tra i patriarchi e niente altro. Non ha però alcun senso parlare di un «*ordo praecedentiae*» tra le Chiese patriarcali stesse. Queste, evidentemente, «*pari pollent dignitate*» come ha stabilito il concilio Vaticano II, eliminando nel decreto *Orientalium Ecclesiarum n.* 3 totalmente sul piano di diritto canonico — ma in certe menti fa ancora capolino — il concetto della «*praestantia ritus latini*». Quanto poi ai «Riti», che non sono «Chiese» bensì il patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare di ognuna di esse (can. 29 § 1), si è voluto significare questa parità enumerando le tradizioni originarie, dalle quali tali «Riti» scaturiscono, di proposito in ordine alfabetico con Costantinopoli all'ultimo posto: Alessandrina, Antiochena, Armena, Caldea e Costantinopolitana (can. 28 § 2).

A questo proposito rileverei che la Congregazione per le Chiese Orientali, ha fatto negli ultimi anni passi significativi, soprattutto nell'intento di aggiornare il testo dell'*Annuario Pontificio* al CCEO, precisando molto giustamente in vari documenti che né Alessandria né Gerusalemme sono costituiti in circoscrizioni ecclesiastiche e che, pertanto appartengono a quei territori che si trovano entro i confini della Chiesa patriarcale melkita antiochena «*ubi nec eparchia nec exarchia erecta est*» e nei quali il patriarca stesso, e solo lui, «*eadem iura et obligationes habet ac Episcopus eparchialis*», come recita il can. 101.[47] Quanto alla potestà patriarcale propriamente detta e a quella dei Sinodi della Chiesa patriarcale vale anche per questi territori quanto detto sopra relativamente alle terre dell'impero turco del 1894.

Quanto alla dimensione «mondiale» delle Chiese patriarcali, mi sembra utile riassumere quanto ho scritto altrove.[48]

---

[47] Non sembra, tuttavia, esatto dedurre da quanto sopra, che tali territori restano parte integrante dell'eparchia patriarcale di Antiochia, né che il titolo di «*Protosyncellus*» sia il più adatto per chi regge il territorio di Gerusalemme o di Egitto e Sudan. A proposito si nota che nel CS, cann. 388-391, gli esarchi patriarcali potevano essere solo coloro che «*territorium nomine Patriarchae regunt*» (perciò si usava di chiamarli impropriamente «Vicari patriarcali») mentre nel CCEO sono possibili due figure giuridiche di esarca patriarcale: 1. chi regge l'esarchia (eretta dal patriarca col consenso del sinodo permanente, can. 85 § 3) «*nomine proprio*» (che deve osservare il can. 208 come richiesto dal can. 317) e 2. chi la regge «*nomine patriarchae*».

[48] *Kanonika 8, Understanding the Eastern Code,* pp. 256-259.

Nel CCEO le Chiese patriarcali risultano avere più ampi poteri di quanto non ne avessero nello *ius* precedente. In particolare si è ampliata anche la potestà patriarcale sui propri fedeli residenti al di fuori dei confini territoriali della Chiesa patriarcale.[49]

È noto che nel CCEO si è ritenuto il principio di «territorialità» della potestà patriarcale, non solo perché ciò è conforme a tutta la tradizione e al concilio Vaticano II, ma anche perché giudicato il più adatto anche nel mondo moderno per retto ordine della Chiesa di Cristo e per la salvaguardia degli orientali cattolici viventi fuori i confini delle Chiese patriarcali. Tuttavia, il CCEO contiene norme precise perché tali cattolici conservino il proprio patrimonio orientale (cann. 39-40, 193 § 1), rimangano ascritti alla propria Chiesa patriarcale (can. 41), mantengano le relazioni con l'autorità superiore della propria Chiesa (can. 193 § 1), e si provveda alle loro necessità spirituali, per quanto possibile, mediante designazione di presbiteri o parroci della stessa Chiesa patriarcale, *o* con un vicario generale (sincello) nominato appositamente per loro (can. 193 § 2) o con la istituzione di eparchie, esarchie ed intere province orientali nell'«Occidente». Il fatto che tali istituzioni siano direttamente dipendenti dalla Santa Sede e governate da vescovi ed esarchi nominati dal Romano Pontefice, su proposta dei sinodi e del patriarca (can. 149), non diminuisce, anzi sotto vari aspetti consolida, la suddetta salvaguardia degli orientali. Vi è anche un canone relativo al diritto ed al dovere del patriarca di cercare le opportune informazioni circa i fedeli della propria Chiesa sparsi nel mondo, anche tramite l'invio di un visitatore

---

[49] A proposito si tengano presenti le seguenti nuove norme riguardanti i territori *extra* i confini delle Chiese patriarcali: 1. possibilità che il territorio delle Chiese patriarcali venga esteso dalla Santa Sede anche oltre le «*regiones orientales*» (can. 146 § 1, confrontato con lo schema previo in *Nuntia* 19, can. 118; si è eliminata di proposito la clausola «*ab antiqua aetate*»); 2. facoltà di ordinare ed intronizzare i metropoliti e vescovi costituiti dal Romano Pontefice (can. 86 § 2); 3. «*ius vigilantiae*» circa i propri fedeli in tutto il mondo (can. 148 § 1); 4. efficace azione nell'erezione delle parrocchie orientali in tutto il mondo (can. 193 § 3); 5. facoltà di benedire i matrimoni dei fedeli della propria Chiesa in tutto il mondo (can. 829 § 3); 6. obbligo dei vescovi istituiti fuori i territori delle Chiese patriarcali («*aggregatus*» del OE, 7) di intervenire nei sinodi (cann. 68, 104); 7. obbligo degli stessi di intervenire nei «*conventus patriarchales*» (can. 143 § 1 n 1E e § 2); 8. obbligo degli stessi di trasmettere al patriarca un «*exemplar*» della relazione quinquennale (cann. 204 § 2 e 318 § 2); 9. obbligo degli stessi di fare la «*promissio oboedientiae erga Patriarcham in iis, in quibus Patriarchae ad normam iuris subiecti sunt*» (can. 187 § 2); 10. raccomandazione («*velint*») fatta agli stessi di promulgare le decisioni sinodali come leggi per la propria eparchia (can. 150 § 3); 11. obbligo di consultarsi con il patriarca, fatto ad un vescovo che non appartiene ad alcuna provincia ecclesiastica nello scegliersi un metropolita da cui dipendere (can. 139); 12. raccomandazione che la visita *ad limina* almeno «*aliquoties una cum patriarcha fiat*» (can. 208 § 2). Cf. *Nuntia* 29, pp. 29-30.

con l'assenso della Sede Apostolica (can. 148), ed un altro canone che apre la possibilità che le parrocchie per i fedeli della Chiesa patriarcale vengano istituite con l'assenso del patriarca e buona intesa con il vescovo del luogo a cui tali fedeli sono affidati (can. 193 § 3).

In una parola, il *CCEO*, per chi lo conosce profondamente e possiede *il savoir faire*, fornisce ogni mezzo pastorale per provvedere ai propri fedeli abitanti fuori i confini del territorio delle Chiese patriarcali, mentre è tutt'altro che certo o solidamente probabile che una eventuale generica estensione della potestà dei patriarchi su tali fedeli sia una buona soluzione.

Inoltre, il CCEO è aperto ad una possibile ulteriore estensione del territorio di una Chiesa patriarcale con, l'ammettere un «*ius particulare a Romano Pontifice approbatum*» (can. 78 § 2) con cui estendere l'esercizio della potestà patriarcale oltre i confini del suo territorio, e col provvedere una procedura apposita per possibili immutazioni dei confini territoriali della stessa Chiesa (can. 146 § 2).

A questo proposito si tenga presente che il papa, in due occasioni, ha dichiarato che prenderà volentieri in considerazione le relative proposte dei Sinodi purché bene circostanziate.[50]

Quanto al titolo di «*Antiochenus Graecorum Melkitarum*», mi sembra, che potrebbe rimanere intatto anche nella prospettiva di una eventuale estensione del territorio della Chiesa di cui lui è il «pater et caput» oltre quei confini che nel 1894, anno della pubblicazione della *Orientalium dignitas* di Leone XIII, delimitavano l'impero turco, che superano di molto quelli che delimitavano nella gloriosa antichità il «tout Orient», cioè la *diocesis Orientis*, come circoscrizione imperiale romana.

Per quanto riguarda i titoli personali di *Alexandrinus* e *Hierosolymitanus* da chiedersi volta per volta dal neo-eletto patriarca melkita, si può certamente dire che esiste una *praxis* ultracentenaria di chiedere tale privilegio e anche di vederselo concesso dal Romano Pontefice. Tuttavia, si deve tener presente che si tratta sempre di «*specialis gratia*», come la chiama il papa nel Breve *Perlibenter accepimus* del 17 novembre 1856. Questa grazia la concede il Vicario di

---

[50] Con la lettera all'Assemblea Plenaria della PCCICOR del 10 nov. 1988 (*Nuntia* 29, p. 27) e nella presentazione del CCEO al Sinodo dei Vescovi il 25 ottobre 1990, con le seguenti parole: *Repeto quod dixi in ultimo Coetu plenario membrorum Commissionis, quae Codicem praeparavit. Nunc, Codice promulgato, laetus ero propositiones considerare in Synodis elaboratas, subtiliter perscriptas et cum clara designatione normarum Codicis, quas opportunum videatur in «ius speciale» et «ad tempus» contrahere »* (*AAS* 82 [1991] 492, n. 12; *Nuntia* 31, p 15, n. 12). Per il testo italiano si veda *Nuntia* 31, p. 22, n. 12, o *L'Osservatore Romano*, sabato 27 ottobre 1990, p. 6.

Cristo su questa terra. Di fronte ad una tale grazia nessuna *praxis* si può invocare, né mai diventa una «*consuetudo communitatis christianae*» (can. 1506) e tanto meno crea un qualunque *ius acquisitum*. Pertanto ogni cosa che riguarda questa grazia, non può essere che qualcosa di sommamente grazioso.

X. NOTA «ARCHEOLOGICA» CONCLUSIVA

Per quanto riguarda i denominativi dei «patriarcati» di Gerusalemme e di Alessandria con i quali sono registrati come persone giuridiche nel diritto civile, è saggio lasciarli intatti, anche se essi sono al livello ecclesiastico inesistenti come «Chiese». Si tratta in ogni caso di una porzione di popolo di Dio, che deve essere governata, sia pure con la «iurisdictio» del patriarca antiocheno. Lo stesso vale per gli indirizzari inseriti nell'*Annuario Pontificio*. Infatti il gerarca preposto al territorio dipendente dal patriarca melkita antiocheno che comprende l'Egitto e Sudan, ha come indirizzo postale «Patriarcat-Grec-Melkite-Catholique, 16, rue Daher, 11271, Le Caire» e quello che è preposto dallo stesso patriarca al territorio di Gerusalemme, ha come indirizzo "Patriarcat-Grec-Melkite-Catholique, Porte de Jaffa, B.P. 1413, 91141, Jerusalem». Da questo, tuttavia, non si hanno conseguenze quanto alla titolatura ufficiale ecclesiastica attribuita al patriarca melkita cattolico. Quanto poi alle antiche denominazioni di contrade, piazze, strade o vicoli delle città, etc. tutto il mondo ne è pieno, anche se la realtà storica che denotano è da lunghi secoli cessata. Rimane però il richiamo alle nostre origini, e, speriamo di saperlo cogliere spronati al nostro meglio nella crescita umana e cristiana.

Pontificio Isitituto Orientale Ivan Žužek, S.J.

Barbara Lomagistro

L'alfabeto latino nella Slavia meridionale: una testimonianza inedita*

1. È un fatto generalmente noto che la scrittura latina, malgrado la creazione e la diffusione di alfabeti appositamente concepiti per la più antica codificazione di una lingua slava, abbia continuato ad esercitare una notevole influenza nelle aree di confine tra la civiltà occidentale e il mondo slavo: nelle terre ceche l'uso del glagolitico tramontò molto presto, ancora discussa è la questione dell'uso del cirillico, mentre si generalizzava l'uso dell'alfabeto latino, seppure con varie ortografie. Del pari questo fu adottato, evidentemente per motivi confessionali, in Polonia. Meno nota, e sicuramente meno ovvia, è la storia delle varie ortografie latinizzanti nelle diverse regioni che da questo uso furono interessate[1].

Particolarmente ricca, ancorché oscura, si presenta la storia della scrittura latina nella Slavia balcanica, in particolare nelle regioni occidentali e nord-occidentali: in queste zone caratterizzate da fenomeni di plurilinguismo letterario, l'uso dei diversi alfabeti, collegandosi a precisi movimenti culturali e a questioni confessionali, conobbe alterne vicende e fece proliferare una quantità di ortografie. In Slovenia, ad esempio, dove molto forte era l'influsso della cultura germanica, si generalizzò l'uso dell'alfabeto latino con ortografia tedesca, in concomitanza con un uso "volgare" del glagolitico, uso che conobbe una notevole reviviscenza, animata dalla propaganda religiosa, durante il periodo della Riforma[2]. Ancora più variegata la situazione in Croazia e Dalmazia: secondo la tradizione il glagolitico vi sarebbe stato importato in epoca cirillo-metodiana. Col tempo esso conobbe una nuova tipizzazione, nota come variante croata o quadrata, destinata soprattutto all'uso sacro, a quello documentario di alcune cancellerie e a certa letteratura di ispirazione religiosa. In Dalmazia inol-

---

* Esprimo sentiti ringraziamenti ai proff. Giovanna Brogi Bercoff e Branko Letić per la paziente lettura del lavoro e i preziosi suggerimenti fornitimi.

[1] Questa storia data da uno dei monumenti scritti della Slavia più antichi in assoluto, e cioè i cosiddetti *Fragmenta Frisingensia* (Brižinski spomeniki, znanstveno-kritična izdaja, a cura della Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Ljubljana 1993).

[2] Si pensi soprattutto all'attività della stamperia di Urach per la quale rimandiamo a F. Bučar [1910] e S. Hafner [1971: 365-376].

tre si diffuse anche una nuova tipizzazione del cirillico, la cosiddetta *bosančica* o cirillico occidentale, utilizzata fino al XV-XVI sec. da varie cancellerie bosniache e in seguito come scrittura normale da parte dei missionari francescani[3]. Parallelamente agli sviluppi peculiari degli alfabeti slavi, in queste regioni regnava un uso diffuso e indifferenziato della scrittura latina[4].

Il presente contributo è volto a illustrare, con la pubblicazione e l'analisi di un documento inedito, un episodio della complessa storia grafica croato-dalmata, vale a dire uno dei tentativi, risalente con ogni verisimiglianza al XVII sec., di normalizzare e fissare un'ortografia dell'alfabeto latino per la lingua di queste regioni, spesso definita dai contemporanei "illirica", "slava", o ancora più genericamente "nostra lingua". È noto come queste generiche denominazioni creino ai critici moderni non pochi problemi, e sotto il profilo linguistico e sotto quello storiografico[5], e come sia pericoloso avventurarsi in qualsiasi definizione. È chiaro che essa richiede di essere di volta in volta contestualizzata. Per questo, condividendo il convincimento di N. Radovich, secondo il quale lo studio della struttura dei sistemi grafici costituisce la necessaria premessa per qualsiasi esame di documenti linguistici del passato[6], riteniamo utile soffermarci su un anonimo testo intitolato *Naçin dobar za pisati nasce domachie riçi latinskimi slovi*, da noi ritrovato nella cartoteca del Paštrić[7] relativo al corretto uso dell'alfabeto latino in Dalmazia[8]. Per affrontare l'esame del

---

[3] Sulla complessa questione paleografica e culturale si vedano T. Eckhardt [1978: 183-192]; J. Vrana [1962: 175-184].

[4] Per un'analisi culturologico-letteraria della compresenza di varie tradizioni linguistiche in ambito croato-dalmata si veda S. Graciotti [1983: 321-346].

[5] Per una sintesi di tale complessa problematica si veda M. Iovine 1984.

[6] Radovich [1964: 136].

[7] L'eredità manoscritta del Paštrić, che comprende varie decine di volumi, è oggi conservata presso la Biblioteca Apostolica Vaticana nel fondo Borgiano latino. Si veda I. Golub [1968-69].

[8] Adoperiamo questa denominazione nell'accezione datale dagli autori sei-setteceneschi vale a dire con gli stessi confini della Dalmazia classica. Un esempio lampante è costituito da Fausto Veranzio che nella prefazione al suo *Dictionarium quinque nobilissimarum Europae linguarum, latinae, italicae, germanicae, dalmaticae et hungaricae*, Venetiis 1595 (fogli non numerati) precisa che per Dalmazia intende non quella del suo tempo bensì l'antica regione comprendente la Dalmazia, la Croazia, la Bosnia, la Slavonia, la Serbia e la Bulgaria. Simile esplicita opinione è espressa anche da Kašić quando nella Autobiografia dichiara che il confine settentrionale della Dalmazia si trova lungo il fiume Danubio. In ragione di ciò M. Stojković [1919: 172] concludeva che la "gens dalmatica" e "dalmatinski jezik" era sparsa, secondo Kašić, non solo nell'odierna Dalmazia, ma anche in Croazia, Slavonia, Ungheria meridionale, Serbia, Bosnia ed Erzegovina.

testo, riteniamo utile, tuttavia, soffermarci ancora sulla storia della critica e sui termini generali del problema.

2. È ovvio che l'uso di un alfabeto non predisposto per l'inventario fonematico dello slavo ne abbia reso necessari degli adattamenti, con il rischio a volte di ripetere situazioni scrittorie "bez ustroenija" come quella denunciata dal monaco Chrabr[9]. Nell'esame dei sistemi grafici cinquecenteschi adoperati per lo sloveno, Radovich descriveva questa operazione come "conversione di un contesto (grafico o fonologico) in un sistema grafico convenzionale". In questo processo di conversione egli identificava tre fattori: 1. il contesto grafico da convertire; 2. le modalità funzionali del sistema grafico di arrivo; 3. le scelte personali operate in merito ai primi due punti dall'operatore della conversione stessa[10]. Da tale analisi scaturiva che autori del medesimo periodo possono usare gli stessi segni grafici senza che ciò comporti l'uso dello stesso sistema grafico. Il fatto che identici segni non avessero per tutti identico intrinseco valore distintivo era già chiaro ai dotti dalmati e croati, seppure intuitivamente: l'anonimo autore del *Naçin dobar* denuncia fin dalle prime righe la mancanza di un coerente sistema ortografico universalmente adottato in queste regioni. Le soluzioni proposte erano di volta in volta diverse, tanto da rendere spesso difficile una ricostruzione da parte della critica di qualsivoglia "norma" o del percorso seguito prima di giungere alla norma attuale.

Un tale lavoro di sintesi fu tentato da T. Maretić [1889], la cui ingente raccolta di materiali, nonostante le debolezze che l'opera presenta nel complesso, costituisce ancora oggi un indispensabile punto di partenza per lo studio di queste questioni. Lo studioso croato operava, nella sistematizzazione del materiale, una fondamentale distinzione fra un approccio alla scrittura latina mediato dalla cultura italiana, che sarebbe stato caratteristico della zona costiera (Dalmazia, Istria, litorale croato) ed ispirato quindi ai principi dell'ortografia italiana, ed un approccio mediato dalla cultura magiara, caratteristico della Croazia continentale[11], e influenzato dall'ortografia magiara. Questo doppio canale di ricezione e adattamento ortografico avrebbe costituito fin dall'inizio motivo di eterogeneità nell'uso dell'alfabeto latino. Bisogna inoltre considerare che gli ambiti territoriali identificati dal Maretić erano contraddistinti dall'uso di dialetti differenti,

---

[9] Edizione diplomatica in Kuev K. [1967]. Edizione critica in A. Kossova Giambelluca 1980, nuova edizione in W. R. Veder 1999.

[10] Radovich [1964-65: 139].

[11] Tale orientamento è rimasto fondamentalmente immutato. Ricompare nella critica dedicata all'ortografia della fascia costiera (Diels 1951) e in quella della letteratura in kajkavo (Šojat 1970).

sicché la letteratura in kajkavo sarebbe stata fortemente infuenzata dall'ortografia ungherese, mentre quella in čakavo e in štokavo del litorale da quella italiana.

In generale, tuttavia, l'interpretazione di Maretić andava nella direzione di una totale negazione di qualsivoglia tradizione ortografica, prima di Lj. Gaj[12]. L'adozione della scrittura latina, nonostante i due indirizzi di massima succitati, sarebbe stata del tutto asistematica, né fonetica, né etimologica ma tutt'e due insieme. Le oscillazioni sarebbero state notevoli da un autore all'altro, e perfino nelle opere dello stesso autore. Questi usi inoltre non avrebbero tenuto in nessun conto la tradizione grafica slava[13], agendo "kao da glagoljice nije nigda na svijetu bila" [1889: xii], osservazione quest'ultima messa in discussione in tempi più recenti da altri studiosi (cfr. *infra*). Per contro, Maretić pensava che, se *ab antiquo* l'ortografia croata avesse seguito il modello glagolitico e cirillico, sarebbe risultata molto più semplice ed efficace. Con ogni evidenza, invece, gli scrittori sarebbero stati fortemente suggestionati dai modelli di altre lingue che usavano l'alfabeto latino: nonostante ciò, tale suggestione non si sarebbe tradotta in una pedissequa imitazione di modelli stranieri bensì in un inadeguato adattamento di modelli stranieri alla struttura del croato. Nonostante la situazione di estrema difformità riscontrata, Maretić aveva identificato sette gruppi di autori: Cattaresi, Bosniaci, Čakavi, Dalmati[14], Ragusei, Kajkavi, Slavoni, pur precisando che in molti casi l'assegnazione ad uno o all'altro gruppo era stata problematica. Nel suo lavoro è stata individuata una fondamentale debolezza, e cioè una eccessiva schematizzazione dei dati che non consente di intravedere un filo conduttore, il terreno comune su cui si muovevano gli autori esaminati, ciò che, in altre parole, impedisce di focalizzare i sistemi ortografici delle regioni individuate[15].

A questo bisogna aggiungere che i "filtri" identificati da Maretić nell'adozione della scrittura latina non hanno sempre avuto confini netti e rigidamente definiti. È invece vero il contrario, e cioè che le fluttuazioni dall'uno all'altro erano frequenti, soprattutto in Slavonia nel XVIII sec. con la fine della dominazione turca e l'inizio della fiori-

---

[12] Maretić [1889: IX] "iz ove će moje knjige vidjeti da prije Gajeva vremena nema u nas pravopisne tradicije, da svaki pisac drukčije piše i protivreći se često u velike najrazumnijim i najprostijim zahtevima dobre grafike".

[13] Ad eccezione di Ančić che, prendendo a modello la *bosančica*, avrebbe formato i segni per đ, l̦, ń, [1889: xii].

[14] In questo gruppo egli comprendeva coloro che non erano né Cattaresi, né Ragusei.

[15] Vd. la recensione di V. Jagić [1890] e Šojat [1970: 267].

tura letteraria. Questa precisa fase storica è stata studiata da Hadrovics[16], che ha potuto utilizzare a Budapest materiali rimasti inaccessibili al Maretić[17]. Nel momento in cui la Slavonia fu annessa all'impero austro-ungarico (fine del XVII sec.), il lavoro letterario che vi si svolgeva era perlopiù rivolto a fini religiosi e ne erano protagonisti francescani e gesuiti. I francescani della Bosnia Argentina, che nel periodo turco e fino alla prima metà del XVIII sec. abbracciava anche la Slavonia, erano educati secondo l'uso italianeggiante, e a questo si sarebbero conformati anche nelle missioni in Slavonia. I gesuiti invece, provenendo da Zagabria, avrebbero serbato l'uso kajkavo, in quel momento fortemente influenzato dall'ortografia ungherese. Secondo Hadrovics, mentre i gesuiti rimanevano fedeli, con insignificanti cambiamenti, al proprio sistema (si pensi, ad esempio, alla *Trnavske Abekavice*), i francescani introducevano consapevolmente molti cambiamenti con il preciso scopo di codificare un sistema quanto più possibile omogeneo. Per questo in Slavonia si sarebbe sviluppato un tipo fortemente individualizzato che si differenziava da quello kajkavo magiarizzante e da quello costiero italianeggiante, risultando, nonostante alcune imperfezioni, più adeguato degli altri due.

Un approfondimento dell'uso ortografico del litorale, sottoposto all'influsso italiano, è stato offerto dallo studio di P. Diels [1951]. È stato osservato che la fonte principale dello studioso tedesco sembra essere Maretić la cui impostazione egli avrebbe a volte seguito in maniera non critica [Matić 1953: 43]. Anche Diels infatti giunse alla conclusione che sul litorale, ad esclusione della zona settentrionale più vicina agli influssi kajkavo-magiari, si distinguerebbero due regioni: da un lato Dubrovnik, dall'altro la Dalmazia settentrionale (veneta), la prima contraddistinta da una relativa unitarietà, la seconda meno uniforme. Nella discussione di tale varietà, e della impreparazione della scienza contemporanea a tracciare una storia dell'ortografia croata, Diels rilevava anche un'altra circostanza e cioè la mancanza di lavori approfonditi sull'ortografia del latino: i vari usi scrittori stratificati in Dalmazia, infatti, potrebbero essere dovuti a influssi di vari usi italiani come anche ad un'eventuale variante ortografica del latino delle città dalmato-romane. Pur partendo da valide premesse, tuttavia, il lavoro del Diels non è andato molto oltre l'imposta-

[16] L. Hadrovics, *Zur Geschichte der kroatischen Rechtschreibung im XVIII. Jahrhundert* [= Ostmitteleuropäische Bibliothek 10]. Budapest 1944.

[17] Per una rapida valutazione d'insieme di questi contributi si veda T. Matić 1953.

zione di Maretić e per di più, rispetto a questi, ha usato materiali di seconda mano: tale debolezza di fondo è stata più volte notata[18].

Pur costituendo ancora oggi la monografia di Maretić un valido punto di riferimento, M. Moguš e J. Vončina [1969: 63] hanno rilevato come, riguardo al problema della eterogeneità di usi, una valutazione del materiale dovrebbe essere più cauta, tenere in debito conto l'aspetto fonetico e non valutare le realizzazioni grafiche dell'epoca partendo dall'attuale inventario fonematico. La compresenza di varie soluzioni per determinati fonemi (ad esempio, Maretić ne calcolava 18 diverse per la resa di č, 22 per ć, 15 per đ, 10 per j, 9 per lj, 22 per š, 18 per ž) indurrebbe facilmente nell'errata conclusione che lo scrittore le usasse asistematicamente, mentre proprio questo elemento potrebbe essere un valido criterio per giudicare della fonetica dell'epoca. Nell'ammettere tale possibilità si dovrebbe però essere consapevoli, secondo i due studiosi, della difficoltà di cercare di identificare nel modo di scrivere degli antichi scrittori l'asistematicità oppure la funzionalità linguistica di determinate scelte. Parimenti parziale nella valutazione delle scelte grafiche sarebbe il criterio della maggiore perspicuità delle soluzioni monografematiche rispetto alle combinazioni di più lettere[19]. Secondo i due studiosi, la validità di un sistema ortografico, nella fattispecie dell'alfabeto latino per il serbocroato, sarebbe confermata solo e soltanto da un confronto con il legame, ancora da precisare in tutti i suoi aspetti, esistente, nei testi latini, tra il tessuto fonetico e la sua realizzazione grafica. È pur vero che non tutti gli scrittori avrebbero prestato la medesima attenzione per eliminare il divario tra aspetto linguistico e aspetto grafico. Per questo motivo l'analisi dei due studiosi si concentra principalmente sugli autori che si erano preoccupati di contribuire con interventi riformatori ad una lettura più adeguata[20].

3. La consapevolezza di una pluralità di usi, la maggior parte dei quali del tutto inadeguati, apparteneva, come si è accennato, già ai loro fruitori o artefici. Oltre i risvolti letterari, la questione ne presen-

---

[18] Matić [1953], Moguš – Vončina [1969: 63].

[19] Moguš – Vončina [1969: 63]: "Naime, u nekim se djelima starih hrvatskih pisaca mogu naći primjeri koji jasno pokazuju da skupine znakova predstavljaju ipak dobro rješenje - ako se glasovi što ih je svaki znak za sebe označivao nisu ostvarivali jedan uz drugi, tj. ako nisu bili mogući u govornom slijedu. Zato su u starih hrvatskih pisaca dobra rješenja skupine cs 'č', ch 'ć' ili 'k', cz 'c', i tomu slično. Skupina tj za ć bit će, međutim, vjerojatno dobra u nejekavaca, dok će u jekavaca (ako imaju znakove t 't' i j 'j') biti neprecizna".

[20] In particolare vengono presi in considerazione Petar Hektorović (1568), Šime Budinić (1530-1600), Rafael Levaković (1597-1649), Bartul Kašić (1640), Rajmund Đamanić (1639), Pavao Vitezović (1652-1713), Ljudevit Gaj e il movimento illirista.

tava altri di natura religiosa e, in una prospettiva più ampia, sociale. In particolare, in età controriformistica, la Curia romana si mostrò molto sensibile al problema della lingua e dell'alfabeto da usarsi per i cattolici dei Balcani, consapevole dell'importanza di tale scelta per fare anche proselitismo tra protestanti e ortodossi[21]. In quest'ottica si fece particolarmente pressante la ricerca di una lingua e soprattutto di una scrittura comune[22]. Fra i più impegnati su questo fronte nella prima metà del XVII sec. si distinse lo stesso segretario della congregazione di Propaganda Fide Francesco Ingoli. Dopo numerosi consulti prevalse l'idea di conservare per i libri liturgici la scrittura glagolitica, che aveva dalla sua la forza della tradizione, argomento questo fortemente persuasivo nei confronti della Curia. Tuttavia non si esclusero dall'uso pastorale la cirillica occidentale, il cui uso era difeso dai francescani, e l'alfabeto latino.

Il problema si pose in maniera scottante, ad esempio, per la traduzione in volgare della Bibbia: patrocinata da alcuni per contrastare l'iniziativa presa in tal senso dai protestanti, questa impresa era avversata da altri perché non conforme ai canoni della Chiesa. Alla domanda posta da Propaganda Fide il 22 novembre del 1632 "an expediat et conveniat Testamentum praefatum in ea lingua imprimere" (Acta, v. 8, c. 146), il Sant'Uffizio rispose con il documento "Non est expediens ut imprimatur versio sacrae scripturae facta lingua illyrica vernacula seu noua characteribus latinis" (SOCG v. 264 (1648), cc. 559-561v)[23]. Il documento è anonimo, ma sappiamo che deve essere messo in relazione con la volgarizzazione della Bibbia fatta da Bartul Kašić ed esprime appunto il divieto che questa fosse pubblicata, adducendo, fra gli altri motivi, proprio quello della scrittura.

Tale problema è discusso sotto l'ultimo dei quattro punti che giustificavano il divieto, ossia quello della varietà dei volgari illirici. In questa argomentazione si rileva la totale inadeguatezza, che rasenta quasi il ridicolo, dell'uso dell'alfabeto latino. L'anonimo estensore, infatti, osserva che tutti i tentativi esperiti dagli *scriptores Dalmatiae* in tale direzione risultano completamente arbitrari[24]. Si lamenta che

---

[21] Si veda Graciotti [1965: 120-135].

[22] Si veda J. Jurić [1934: 143-173].

[23] Il documento citato da Radonić [1949: 48-50], ma con una imprecisione nella segnatura, è stato pubblicato da Horvat [1992-93: 209-214].

[24] De characteribus vero latinis in linguae illyricae usu, hoc tantum dicam illyrice seu slavonice characteribus latinis scribere ridiculum est. Omnes enim nostro(rum) tempo(rum) scriptores Dalmatiae littoralis qui materna illyrica lingua aliquid latinis characteribus typis mandarunt, suo arbitratu, et iuxta propris capitis cerebrorum (quo ad orthographiam) scripserunt ita ut, alter alteri in ortographia (sic) adversetur, et alter alterum bene intelligere non possit (c. 560).

non sarebbe stata infatti mai stabilita alcuna convenzione su questo, ma sarebbe addirittura impossibile pervenirvi perché, mentre altri popoli, Italiani, Tedeschi ecc., imparano il latino attraverso il *medium* ortografico costituito dalla propria lingua, ciò non si verifica presso gli Illyrici: Carniolani, Carinziani e Stiriani (in una parola gli Sloveni) essendo politicamente subordinati al principe germanico imparano il latino attraverso l'ortografia germanica, i Croati invece imparano il latino attraverso l'ungherese e quindi, nello scrivere con l'alfabeto latino, si servono dell'ortografia ungherese, e infine i Dalmati, imparando il latino attraverso l'italiano, usano l'ortografia italiana[25]. Ma l'autore addebita la responsabilità maggiore alla testardaggine (ob du(ri)tiem propriae cervicis) degli Slavi in questione che non vorrebbero uniformarsi all'uso ortografico di altri popoli, continuando a forgiare norme individuali. A dispetto della presunta saggezza di questi autori, i loro scritti risulterebbero del tutto incomprensibili sicché la Curia a tali anarchiche usanze preferì per l'uso sacro gli alfabeti consacrati dalla tradizione[26].

Risulta dunque evidente come la complessa questione della volgarizzazione dei libri sacri non potesse prescindere dal problema del mezzo grafico da utilizzarsi, così come non vi poteva prescidendere neanche l'attività pastorale e didattica quotidiana e neppure la letteratura profana. Mentre le soluzioni adottate da quest'ultima hanno

[25] (F. 560v) Nunquam huc usque Illyrici (de illyricis in communi loquor) de ortographia in scribendo, et imprimendo characteribus latinis inter se convenerunt, nec convenient unquam; nullo enim [f. 561] modo inter se omnes convenire possunt, ratio haec est. Quia aliae nationes, ut Itali, Germani, Hispani, Galli, medio propriae maternae linguae ad methodum redactae, et impressae, latinam discunt. Illyrici vero non ita; quia maternam linguam ad methodum redactum, et impressam, qua uti possent omnes pro medio discentes grammaticam, ut aliae nationes, non habent, ideo Carnioli, Carinthi, et Styri Illyrici, cum sub principe germano nati sint, medio linguae germanicae in scholis, latinam discunt; hac de causa hi omnes, in scribendo, et locubrationes suas materna lingua typis mandando, scribunt, et imprimunt, iuxta ortographiam germanicae linguae ... et Croatae, medio hungaricae linguae ad methodum red⟨acta⟩ et impressa, latinam discunt; atque in scribendo imp⟨rimen⟩do suo materno idiomate, sequuntur orthographiam l⟨inguae⟩ hungaricae, quam in scholis didicerunt. Dalmatae vero li⟨ngua⟩ una cum Ragusinis, totaque regio illyrica maritima, to⟨tius⟩ continenti, quam in insulis propter vicinitatem Italiae com(m)ercium cum Italis, medio linguae italicae, discunt ling⟨uam⟩ latinam, et hac de causa in scriptione, et in lucubratio⟨ne⟩ materna lingua imprimendis, utuntur orthographia Itali⟨ca⟩ prout in scholis didicerunt.

[26] "Quorundam locubrationes latinis characteribus impressae propter ortographiam non leguntur, et hoc non alia de causa nisi quia propter proprii capitis duritiem, in ortgraphia cum aliis non conveniunt; et quia proprios maternae linguae illyricos characteres sanctorum patrum Hieronymi doctoris maximi, et Cyrilli primi Slavorum seu Slavinorum apostoli dedignantur".

meritato maggiori cure da parte della critica, rimane ancora nell'ombra una messe di testi anonimi, spesso di nessun valore letterario o storiografico, a volte dei semplici appunti privati e per di più dispersi in vari archivi, che, invece, proprio per la sua natura di "scrittura quotidiana", potrebbe offrire dati importanti per ricostruire norme più generali. In questa prospettiva, abbiamo ritenuto utile pubblicare e analizzare il presente testo, ritrovato quasi sotto forma di appunto privato, molto dimesso nella veste codicologica, ma non per questo meno degno di attenzione e, a quanto ci consta, del tutto ignoto alla critica.

4. Come si è detto, abbiamo trovato il *Naçin dobar za pisati nasce domachie rici latinskimi slovi* tra le carte del Paštrić presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, nella miscellanea Borg. lat. 747 alle cc. 305-307v: si tratta di un testo breve, anonimo e privo della benché minima indicazione per identificarne l'autore. Apparentemente scritto da due mani diverse[27], è sicuramente una copia — a giudicare da alcuni *homeoarkta* — il cui scopo è quello di impartire delle direttive sul corretto modo di scrivere la lingua slava nella variante štokava-ikava, denominata *naša domaća rič*. Il volume che lo contiene raccoglie scritti di carattere grammaticale, dallo slavo ecclesiastico all'ebraico, dal greco all'etiopico ma non vi è alcun altro articolo che possa gettar luce né sull' autore, né sull'epoca di composizione o sulla provenienza del nostro testo. Lo stesso catalogo del fondo Borgiano latino compilato da M. Morseletto, che pure riesce a descrivere con buona approssimazione anche i ritagli meno intellegibili, a questo proposito commenta laconicamente "scritto in lingua serbo-croata"[28]. D'altronde esso è anche codicologicamente diverso da tutti gli altri testi assemblati nel volume, e ricavati per lo più da ritagli o involucri di lettere, rare volte da foglietti di pari dimensioni e ordinatamente fascicolati. La carta è di colore più scuro e di spessore più consistente, non ha filigrana. I fogli sono piuttosto regolari, lievemente danneggiati ai margini, e appositamente riuniti in un ternione di cui resta agrafta la metà. La segnatura 25, apposta in alto al centro del primo foglio sicuramente da altra mano, rimanda ad un primo ordinamento delle carte del Paštrić che le distribuiva in vari faldoni sulla base del-

---

[27] Il confronto con gli autografi del Paštrić esclude che egli possa avervi messo mano.

[28] M. Morseletto, *Inventarium codicum manu scriptorum Borgianorum*, Città del Vaticano 1970, v. 5, p. 110.

l'argomento[29], la cui sequenza numerica non corrisponde più alla attuale numerazione dei codici.

Considerata l'esiguità dei dati estrinseci, la nostra ipotesi di attribuzione e datazione non può che basarsi sui pochi intrinseci: *usus scribendi* dell'anonimo autore, riferimenti a fatti e personaggi contemporanei, proiettati sul più ampio sfondo della cornice storica entro la quale si è costituita la cartoteca del Paštrić. Un sicuro elemento di datazione è costituito dal riferimento al *Ritual rimski* del padre Kašić: essendo stato questo pubblicato nel 1640 possiamo ritenere senza dubbio questa data come *terminus post quem*. Il fatto poi che si parli di Kašić come di un contemporaneo induce a pensare che il nostro testo non sia di molto più giovane dello stesso *Ritual rimski*. Quanto all'identificazione dell'autore, il primo terreno di raffronto è il materiale di Maretić: le accurate schematizzazioni dell'*usus* di ciascun autore ci suggeriscono l'ipotesi che si possa attribuire lo scritto a Petar Bogdan Bakšić (1601-1674), originario di Čiprovci, contemporaneo del Paštrić, personaggio ben noto nei circoli vicini alla congregazione di Propaganda Fide e, da ultimo, arcivescovo di Sofia[30]. Il raffronto con altre opere in "illirico" del Bakšić[31], da un lato, e la storia dei suoi rapporti con Paštrić, dall'altro, offre qualche conferma a questa ipotesi.

Prima di discutere singolarmente le varie ipotesi su cui si basa questa identificazione, riteniamo utile presentare uno schema del contenuto del testo, poiché l'attribuzione viene basata soprattutto, come si è detto, sui dati intrinseci che da esso emergono. Il nostro anonimo *Naçin dobar* si presenta insieme come didattico e normativo. Riecheggia nel titolo lo scritto di Đamanić, pubblicato a Venezia nel 1639, *Nauk ſa piisati dobro latinskijema slovima rieci yeſika slovinskoga koyiemse dubrovcani, i sva Dalmatia kakko vlasctitiem svoyiem yeſikom sluſcij*[32], ma impartisce direttive completamente diverse. La similarità dei titoli, pur nella diversità delle soluzioni prospettate, testimonia della forte spinta a creare una norma. Nel caso del *Naçin*

---

[29] Ad esempio, il volume di cui ci occupiamo è il 25: lingue e grammatica, come si legge sul frontespizio del primitivo involucro, mentre il 24, Borg. lat. 730, racchiude "lettere e memoriali".

[30] Fondamentale, su tale personaggio, rimane il saggio di P. Kolendić [1927]. Per un rapido profilo si veda K. Stančev [1992: 326-326].

[31] Per una bibliografia aggiornata sull'attività letteraria dell'arcivescovo di Sofia si vedano J. Jerkov [1977-79], [1984]; per una trattazione del suo operato in campo sociale a pastorale si veda invece B. Dimitrov [1985] e S. Stanimirov [1988].

[32] *Po M. O. Ozu f. R. Giamagniku Dubrovcaninu od reda s. Dominika.* In Venetia MDCXXXVIV appresso M. Ginammi. Edizione a cura di E. von Erdmann- Pandžić, S. Krasić, Bamberg 1991.

dobar siamo inclini a pensare che questa esigenza non fosse disgiunta dalle necessità didattiche sentite dai missionari cattolici nei Balcani (cfr. *infra*): da un lato, infatti, la collocazione fisica del testo in un volume che raccoglie altri saggi di codificazione di una norma linguistica "illirica", fra cui una "Grammatica del breviario illirico" dello stesso Paštrić, abbozzi di abbecedari e altri scritti di carattere grammaticale dell'abate spalatino, fa sorgere l'ipotesi che esso potesse far parte di una sorta di prontuario per missionari o traduttori; dall'altro, il contenuto stesso lo configura come un tentativo di creare una vera e propria norma ortografica, valida per tutti gli Slavi della Dalmazia classica. L'istanza normativa e quella didattica sono strettamente intrecciate in una struttura invero semplice, che si può schematizzare come segue:

1. A quanto è noto all'autore, nessuno è riuscito a formulare per i Dalmati (fra i quali l'autore si riconosce) e i Bosniaci un sistema di scrittura con le lettere latine, migliore di quello di Bartul Kašić[33]. Egli dichiara di non voler considerare il modo in cui altri popoli del Regno di Croazia, gli "Slovignaçki na Slovenah", affrontano la questione, perché non converrebbe ai Dalmati adeguarsi al loro uso. La formulazione di questo passo è piuttosto enigmatica, tuttavia ci sembra di poter interpretarlo come un'allusione ai kajkavizzanti (vd. *infra*).

2. Il sistema di Kašić adottato nei libri stampati a Roma è pratico e facile ma non si sa per quale motivo non lo si voglia generalmente usare.

3. Probabilmente ciò avviene per via dell'opinione largamente diffusa secondo la quale il Kašić avrebbe formulato il suo sistema solo per i Ragusei.

4. Nonostante la predilezione del padre Kašić per il dialetto raguseo, il nostro autore stima oltremodo utile il suo sistema ortografico, tanto per gli abitanti del litorale quanto per i Bosniaci. Questo soprattutto se si considera la grandissima difficoltà di scrivere la "nostra

---

[33] Riteniamo utile un confronto con le parole del Kašić medesimo nella prefazione al Ritual Rimski, in cui egli si poneva lo stesso problema: "Velekratsam razmiſcgliao, i razgovàryaucchiſe s'druzimi iziskovào, koimbiſmo nacinnom nayboglim, i nayugodnijm moghli upiſſati, i izgovoritti naſſca beſidenya Slovinska: ne mogoſmonikakova poſobica nàycchi s'koyimbiſe mòglo ne ſamo ſſima Ruſàgom, pacek ni yednòmu ſamomu ugoditti Gràdu. Yere sfakki clovik sfoga grada govvor, i beſidenye hvali, Haervat, Dalmatin, Boſcgnak, Dubrovcanin, Serbglin" (prefazione datata 1636 dall'edizione di Roma 1640, p. non num.). Come si vede anche per il gesuita croato la lingua è genericamente denominata besidenya slovinska.

lingua" con l'alfabeto latino e di pronunciarla correttamente, che già era stata evidenziata dal padre Ivan Bandulavić nel suo Vanđelistar[34].

5. A causa di questa difficoltà non si possono leggere i libri di molti autori dalmati, alcuni dei quali stampati a Venezia in alfabeto latino da Marco Ginammi: poiché nella loro scrittura, infatti, non c'è né ordine né sistema.

6. La grande oscillazione di uso tra i vari autori rende difficile la lettura dei loro libri, avendo essi usato in maniera diversa e arbitraria le stesse lettere.

7. Per questo il padre Kašić ha facilitato la lettura assegnando a ogni lettera sempre lo stesso suono, ammonendo inoltre i lettori di non leggerle secondo le regole del latino, e di prestare attenzione soprattutto ad alcune lettere singole o in nessi.

8. Comincia dunque l'elenco delle regole ortografiche che non coincidono completamente con quelle date dal Kašić. L'anonimo cita interi brani del *Ritual rimski*, nella cui prefazione il gesuita croato aveva impartito le sue istruzioni ortografiche, a volte alla lettera a volte parafrasando ma, praticamente, egli se ne discosta. In particolare apporta delle integrazioni al sistema inaugurato dal Kašić nella sua Grammatica che sfrutta non solo il principio del contesto fonologico ma anche quello di particolari accorgimenti grafici per distingure vari suoni, ad esempio ç (ossia č) da cz (ossia c).

9. Sulla lettera ç. — Con l'artificio grafico di una c con la cediglia l'Anonimo rende il suono attualmente scritto come č, come appare dalla definizione: "quando occorre la lettera ç prima o dopo altre vocali o consonanti, all'inizio, nel mezzo o alla fine la si pronunci come in glagolitico e cirillico si pronuncia la lettera chiamata çarv". Quando la stessa lettera è scritta come una ç in cui la cediglia è una piccola z sottoscritta, o con il digramma cz, allora si "pronunci sempre esile[35], come in glagolitico e in serbo si pronuncia la lettera che si

---

[34] Nella sua traduzione in volgare del Vangelo e delle Epistole secondo il messale romano, Bandulavić notava come la difficoltà di esprimere i fonemi del croato con l'alfabeto latino l'avesse indotto ad usare dei segni diacritici "I búducchi, nè samo trúdno, dà velle muçno, latinschimi slóumi naſce domáchié Slouinské rijçi vpráu pijſati, i yedro izgouárati; ſtaugliayuſe oúdi zdóla nikoyijh slóuaa prílike, koya pò vechiè náçijn naſcemu sluxee yeziku". Edizione in: *Pisctole i evangelya: das Perikopenbuch des Ivan Bandulavić von 1613*, hrsg. von Elisabeth von Erdmann-Pandžić [= Quellen und Beiträge zur kroatischen Kulturgeschichte 7], Köln, Böhlau 1997, v. I dall'introduzione senza paginazione. La prima parte di questa citazione è ripresa alla lettera dall'autore del *Naçin dobar*.

[35] Ipotizziamo che questa definizione riproduca l'alternanza exilis/pinguis tradizionalmente notata dai grammatici che in termini moderni viene tradotta nell'opposizione palatale/non palatale.

chiama czi, ma come i latini pronunciano t nelle parole sapientia, prudentia ecc." Seguono esempi della "nostra lingua" come çar, czigl, ecc.

10. Sulla lettera z. — Al grafema z viene attribuito il suono di sibilante sonora, espresso con la vecchia terminologia: "la lettera z suona sempre esile come in glagolitico e serbo suona la lettera zemglia, così zakon ecc."

11. Sulla lettera s. — Al grafema s invece viene stabilmente attribuito il valore di sibilante sorda "come in glagolitico, cirillico e serbo la lettera nelle parole slava, sada, svet, ecc."

12. Sul nesso sc. — Con questo digramma viene notata la sibilante š, come appare dal paragone stabilito con gli altri alfabeti slavi: "queste due lettere insieme si devono sempre pronunciare come in cirillico e serbo si pronuncia la lettera che si chiama sca".

13. Sui nessi ch, gl, gn. — Anche per le consonanti palatalizzate l'Anonimo sceglie una soluzione plurigrafematica, ad esempio per il suono molle ć prescrive di usare il nesso ch più la vocale prepalatale i. Laddove invece non c'è palatalizzazione, ad esempio nelle combinazioni gl da pronunciarsi separatamente, il nesso deve essere seguito da vocale posteriore (gl +a). In questo egli è consapevole di usare un artificio dell'ortografia italiana: "dove si trovino insieme ma radunati in gruppo lettere consonanti come chia, chie, chi, chio, chiu e gla, gle, ghli, ecc. bisogna pronunciarle alla maniera italiana, come nelle parole kuchia, kochiu, oppure in glava, gleday".

14. Sulla lettera v. — La lettera v scritta con il vertice inferiore acuto, preceduta o seguita da vocale o consonante, ha valore di consonante. La precisazione non è oziosa se si pensa che la |v| iniziale nei volgari serbo-croati dell'epoca si era già trasformata nella labiale |u| e che lo stesso alfabeto latino peccava nella distinzione dell'un suono dall'altro, conservando la situazione fonetica ereditata dall'età classica

15. Sulla lettera y. — La lettera y è usata per indicare la jod, a cui si dà valore consonantico. È detto infatti: "la lettera y, da sola e con altre consonanti, è sempre consonante".

16. Sulla lettera ž. — Per indicare la palatalizzata ž viene utilizzato il grafema x, in ossequio ad una tradizione già da tempo accettata, a parte qualche eccezione, nelle parole dell'Anonimo: "lettera x suona allo stesso modo della lettera glagolitica živite. In questo modo hanno scritto tutti i "nostri scrittori", gli antichi e i moderni, ad eccezione dei poeti ragusei contemporanei, che non sarebbero da imitare".

17. Viene poi raccomandato di non usare mai il nesso c + h per scrivere la velare |k| seguita da qualsiasi suono vocalico, perché que-

sto sarebbe un errore commesso dai bambini e da quelli che non sanno scrivere la "nostra lingua" con le lettere latine. In questa prescrizione è evidente la coerenza interna del sistema proposto: la lettera h più vocale anteriore è destinata ad indicare la palatalizzazione, quindi non può essere usata per indicare la palatalità.

18. Qualità dei suoni. — Viene infine precisata la natura dei suoni: le lettere a, e, i, o, u sono destinate ad esprimere le vocali, e tutte le altre singolarmente, o in nessi, ad esprimere le consonanti. Le vocali conoscono opposizioni di quantità, tant'è che alcune parole scritte in maniera identica si distinguono solo attraverso segni che ne indicano l'"accento o quantità".

19. Sulla prosodia. — Da ultimo viene data qualche precisazione sulla prosodia, indispensabile per evidenziare che l'opposizione vocale breve / vocale lunga spesso denota anche variazioni di significato, come nel caso della parola *svit*, con il significato di mondo, da distinguere da *svìt* sinonimo di *svitovanje* attraverso un segno posto sulla vocale i che ne prolunga la durata.

Il testo è scritto nella variante štokavo-ikava, pur con qualche arcaismo e qualche sporadica concessione a varianti čakave e kajkave, configurandosi così come un tipico prodotto di quella temperie culturale dalla quale sarebbe uscita la standardizzazione del croato letterario. Tale processo, ormai molto ben studiato, sancì l'imporsi della variante štokava sulle altre come base di una lingua letteraria che rispondesse a due essenziali requisiti di natura rispettivamente linguistica e politica: purezza e massima intelligibilità[36]. Nel complesso svolgersi di questo problema, perdurò a lungo una quantità di denominazioni: spesso nelle fonti non si fa differenza tra dialetto bosniaco (štokavo) e dialetto raguseo[37], oppure si affermarono categorie più generiche come quelle di "nostra lingua" o "lingua illirica".

5. L'etichetta di "lingua illirica" racchiude dunque una svariata gamma di fenomeni riconducibili alla politica linguistica della Curia romana di adottare, ai fini della evangelizzazione, la variante più universale e diffusa nei Balcani e nel mondo slavo in generale. L'esame di questa complessa problematica può aiutare a gettare qualche luce sull'identità del nostro anonimo autore. Dalla corrispondenza di francescani impegnati a difendere e propagare il cattolicesimo tra i Bulgari e le autorità ecclesiastiche romane, si inferisce che il tipo linguistico chiamato "illirico" si identificherebbe con la variante štokava

---

[36] Graciotti [1972: 123].

[37] Graciotti [1972: 131] ne cita un chiaro esempio in una frase di Levaković in una lettera del 1638 indirizzata ad Ingoli quando definisce Kašić "il miglior conoscitore della parlata ragusea e bosnese, che è la stessa cosa".

di Bosnia, ritenuta una sorta di norma linguistica internazionale presso gli Slavi meridionali[38]. Nondimeno è chiaro che questa comoda definizione sottende una realtà linguistica tutt'altro che uniforme. Bartul Kašić, autore della prima grammatica illirica[39], ancorché čakavizzante di nascita, intendeva sotto questa denominazione una promiscua variante ikavo-čakava-štokava, che solo molto più tardi avrebbe indicato come "bosanski". In nome dell'universalità di cui si diceva, nel titolo viene adottato l'aggettico "illirico" — destinato a tutto lo spazio slavo-meridionale compreso nei confini dell'illirico romano — il cui corrispondente slavo era "slovinski", termine onnicomprensivo di una realtà oggi fortemente parcellizzata (croato, serbo, bulgaro, sloveno ecc.)[40].

Il citato Bakšić, nostro presunto autore, affermava di aver tradotto le *Meditationes* di S. Bonaventura in "nostra lingua" e in "bulgaro che è un dialetto della lingua illirica"[41]. Queste e simili esternazioni fanno pensare che per l'arcivescovo la lingua illirica fosse lo slavo ecclesiastico adoperato nei testi sacri scritti in glagolitico, di cui il bulgaro o la "nostra lingua" (štokavo) sarebbe con ogni evidenza una filiazione dialettale. Tale asserzione non stupirebbe qualora si pensasse al rapporto di collaborazione di Bakšić con R. Levaković nella riedizione del Messale glagolitico del 1630[42], alla cui base doveva evidentemente esserci un'intesa sul modo di gestire le missioni nei Balcani. Poiché tale etichetta linguistica abbracciava un contesto molto ampio, "anything from Croatian to Serbo-Croatian to Bulgaro-Croatian"[43], sembra che il modello normativo "illirico" adottato da Bakšić fosse più vicino alla variante croata che a quella bulgara, tanto che D. Petkanova [1992: 543] afferma con tutta sicurezza che la produzione letteraria dell'arcivescovo fosse "in lingua illirica — una lingua artificiale diffusa tra i cattolici sulla base del croato". Kolendić [1927: 81-82] notava che nella traduzione delle *Meditationes S. Bonaventurae, to yest bogogliubna razmiscglianya od Otaystva Odkuplinya Coviçanskoga*

---

[38] Iovine [1984: 125].

[39] *Institutionum linguae Illyricae libri duo*, Romae apud Aloysium Zanettum 1604, edizione R. Olesch 1977.

[40] Si veda M. Kravar [1994: 85].

[41] Lettera del 1643 in Fermendžin [1887, n. LXIII].

[42] Fermendžin [1887, n. XXX].

[43] Iovine [1984: 131-132] che trova traccia di questo significato già in Šafarík. In maniera simile si era espresso K. Telbizov [1981: 122] affermando che "ilirijskijat ezik (naričan i "slovenski", "dalmatinski") e bil obšt kultov i cărkovno-literaturen ezik na južnoslavjanskite katolici (hărvati, bosnenci, dalmatinci, slovenci), oformil se v proces na prodălžitelno razvitie na bazata na sărbohărvatski ezik, pisan s latinica".

S. Bonaventurae Cardinala prenesena u yezik Slovinski, Bakšić si sarebbe attenuto, dal punto di vista ortografico, generalmente alle regole indicate da Kašić, mentre, dal punto di vista linguistico, avrebbe seguito il modello dei cattolici bosniaci ikavo-jekavizzanti, con delle rare concessioni al nativo dialetto di Čiprovci. Sull'uso di una variante più vicina allo štokavo ikavo bosniaco che al bulgaro concordava in più occasioni anche Dujčev[44].

Lo spirito controriformista andava al di là delle odierne classificazioni territoriali ed etniche, sicché non desta meraviglia che in un'altra sua traduzione, il *Blagoskroviscte nebesko*, Bakšić dichiari l'intenzione di volerla diffondere "po druxieh Darxavah yezika nascega"[45]. L'etichetta *slovinski yezik* o *yezik naschi* si riferisce dunque alla variante štokavo-ikava di Bosnia già adottata da Kašić nella grammatica e nel *Ritual rimski* come quella più largamente intesa[46]. Le ragioni di quest'ultimo, in effetti, vengono ribadite nel *Naçin dobar* e cioè l'esigenza di individuare un tipo linguistico e una coerente regolamentazione dell'ortografia per fornire uno strumento concreto alla politica della Chiesa nei Balcani nel Seicento. A nostro avviso, il riferimento a Kašić rappresenta dunque un valido argomento per l'attribuzione a Bakšić, poiché rinvia ad una letteratura militante, come è stata in più occasioni definita, che ha contraddistinto l'attività missionaria della Chiesa nei Balcani.

Ulteriore luce sulla questione potrebbe essere fatta se si riuscisse a conoscere più in dettaglio le relazioni intercorse tra vari personaggi che la congregazione di Propaganda Fide coinvolse in questa politica balcanica, in particolare quelle tra Bakšić e Paštrić. Nella cartoteca di quest'ultimo, infatti, anni fa Dimitrov ritrovò una parte (l'unica finora nota) di un'opera storiografica originale dell'arcivescovo di Sofia, vale

---

[44] Una esplicita affermazione in tal senso è fatta anche da C. Giannelli nel saggio *Petăr Zlojutrić primo arcivescovo dei Bulgari cattolici (1601-1623) in una supplica inedita dei suoi fedeli*, pubblicato in appendice al libro di Dujčev [1937]. A pag. 179 egli infatti dice che " gli abitanti di Čiprovec ... erano venuti a considerare il serbo-croato come loro lingua "letteraria", ed è noto che perfino due scrittori usciti dalle file del clero bulgaro, Petar Bogdan Bakšić, nativo di Čiprovec, vescovo e poi arcivescovo di Sofia (1641-43 e 1643-1674), e Filip Stanislavov (...) non esitarono a servirsi del serbocroato usuale tra i cattolici dell'occidente jugoslavo, anziché dei loro propri dialetti, nella composizione di libri di pietà destinati ai fedeli bulgari".

[45] Citato da Jerkov [1977-79: 172].

[46] Osserviamo l'uso delle stesse definizioni anche in altri eminenti scrittori francescani "bosniacanti" come, ad esempio Matija Divković, per lo stesso tipo linguistico, fatto che contribuisce a localizzare e individuare l'anonimo autore del *Naçin dobar* tra i francescani attivi soprattutto nella Bosnia Argentina. e parimenti versati nell'uso degli alfabeti cirillico e glagolitico, ma i cui sforzi di attività culturale e missionaria erano rivolte a tutte le genti slave dei Balcani.

a dire la Storia della Bulgaria[47]. È noto che tra i due vi fu un periodo di collaborazione nella riedizione di libri liturgici glagolitici e, in quanto "censore" dei libri slavi da pubblicarsi a cura della Propaganda, Paštrić rappresentava un punto di riferimento per il Bakšić che aveva in animo di far pubblicare la sua opera storiografica, come si inferisce da un brano di una sua lettera[48]. Sono ancora ignoti i passaggi successivi a questa notizia, visto che non è stato ritrovato né l'intero manoscritto dell'opera di Bakšić, né alcun esemplare a stampa. Tuttavia, da una nota apposta in margine al testo ritrovato nelle carte del Paštrić — ms Borg. lat. 485, f. 207 — si deduce che l'opera fu stampata dal successore dell'arcivescovo di Sofia[49]. Un esame accurato delle carte di Paštrić, in cui fra l'altro non è facile orientarsi, potrebbe fruttare altre informazioni circa il rapporto tra i due personaggi.

1. Un esame accurato del codice nel quale si trova il *Naçin dobar* ha evidenziato qualche altro elemento di conferma in favore dell'attribuzione del testo a Bakšić. Alla c. 17 si trova un abbecedario glagolitico seguito dal Padre nostro, copiato due volte da due mani. In cima al foglio è apposta una nota di mano del Paštrić che recita "Petri Bogdani archiepiscopi Serdicenis Illyr. Ling.". La sequenza alfabetica glagolitica è illustrata dai corrispondenti grafemi latini: è notevole il fatto che le corrispondenze così stabilite coincidano con i principi ortografici del *Naçin dobar*. Non è detto che si debba trattare di un autografo del Bakšić, tuttavia è lecito pensare che l'indicazione data dal Paštrić si riferisca all'autore del "testo": probabilmente una sorta di prontuario grammaticale, un "bukvar", sussidio indispensabile per impartire i primi rudimenti di lettura e scrittura. Sono note opere di questo genere commissionate, o quanto meno patrocinate, da Propaganda a illustri glagolizzanti: nel 1629 fu pubblicato l'*Azbukividnjak* di R. Levaković[50], circa un secolo più tardi il *Bukvar slaven-*

---

[47] Si vedano Dimitrov [1978, 1979] e Jerkov [1978].

[48] Fermendzin 1887: n. CLXVII, 1669, Bulgaria, Scritture riferite I f. 119: p. 280 "Rendo gratie infinite a V. S. Illma, ch'habbia dato il ordine al Signor Pastritio d'abboccarsi con Signor Cardinale Altieri per quella mia scrittura, quale m'avisa, che habbi avuto l'ordine da medesimo Signor cardinale d'aggiustarla e di novo mostrarla al Signor cardinale, che la farebbe stampare".

[49] Jerkov [1977-79: 165 n. 2].

[50] R. Levaković, *Azbukividnjak slovinskij iže općenim načinom psalterić nazivaetse. Pismom b. Jerolima stridonskago prenapravlen O. F. Rafailom Levakovićem Hervaćaninom Čina Manših brat obsluževajućih,* Deržave Bosne Hervatske. U Rimu, va Vьtiskalnici Svete Skupšćini od razmnoženie veri. Leta čhiz (1629).

skij di M. Karaman[51]. La struttura di questi abbecedari è piuttosto semplice: vengono date le sequenze alfabetiche (glagolitica e cirillica) con gli equivalenti latini, delle combinazioni sillabiche come esercizi di lettura e infine alcune tra le preghiere e i salmi più ricorrenti. Anche nel nostro caso, abbiamo la sequenza e il Padre nostro (una tipica preghiera da abbecedario) scritto con due tracciati diversi, probabilmente per abituare alla lettura di varie grafie. Anche le carte 19-20 (la prima delle quali è in verità un frammento) sembrano appartenere alla stessa tipologia di testo: esse contengono la sequenza cirillica, con alcune annotazioni in massima parte depennate. La particolarità di questa sequenza è che si tratta di cirillica occidentale, scrittura molto cara ai missionari Francescani, quale era Bakšić, i cui equivalenti latini corrispondono a quelli della sequenza precedente e quindi alle regole del *Naçin dobar*. Quanto al Padre nostro di c. 17 bisogna osservare che la prima "mano" sembra avere frequentazione con il cirillico, dal momento che adopera una glagolitica con alcuni tratti cirillizzanti, nella fattispecie, adotta il segno ȣ per la u, sebbene nella sequenza sia giustamente annotata la u (Ⱆ) glagolitica, confonda la e cirillica con la n (Ⱀ) glagolitica corsiva, e adopera sistematicamente la i poggiata sul rigo ⰻ, che è tipica della cirillica occidentale cinque-secentesca. Si osserva inoltre che alcune parole o non sono divise o sono divise male, in particolare vengono scritte di continuo le congiunzioni e i pronomi personali enclitici.

Poiché la carta 17 sembra ricavata dall'involucro di una lettera indirizzata a Paštrić — vi si legge chiaramente Al Sig. D. Giovanni Pastritio alla Propaganda Fide — si può pensare che sia stata utilizzata per eseguire una copia, verisimilmente da un abbecedario (uso del resto non isolato nello stesso codice) opera del Bakšić, se prestiamo fede all'annotazione in fronte alla pagina. Poiché anche il fascicoletto del *Naçin* si presenta come una copia ad uso personale dello stesso genere, nulla vieta di ipotizzare una simile provenienza. Se infatti è noto che i due personaggi, accomunati dal servizio prestato alla congregazione di Propaganda, si conoscevano[52], è altrettanto noto l'interesse del Paštrić per le questioni grammatologiche in generale: inframmezzati ai due summenzionati abbecedari se ne trovano altri due cirillici di chiara provenienza slavo-orientale.

---

[51] M. Karaman, Bukvarь slavenskij pismeny veličajšago učitele B. Ieronima stridonskago napečatanь vь Rimě tipom Světago Sobora ot Razmnoženie Věri. V lěto č.ō.l.v. (1753). Citiamo dal frontespizio della seconda edizione, la prima era uscita nel 1739).

[52] Si veda Jerkov [1978: 99-100].

Alla luce di questi fatti, non ci appare inverosimile l'attribuzione del *Naçin* a Bakšić, in attesa che una capillare analisi della cartoteca vaticana dell'abate spalatino, che stiamo da tempo conducendo, possa fornire qualche notizia più circostanziata sulle questioni qui discusse. Invero, una simile ipotesi di partecipazione del Bakšić alla stesura di sussidi didattici era stata avanzata anche da Dimitrov che, parlando dell'intensa attività editoriale al servizio di Propaganda di R. Levaković, evidenziava il ruolo in questa svolto, per ammissione dello stesso Levaković, da Bogdan Bakšić[53]. L'arbitrarietà di molte affermazioni ci induce a considerare con estrema cautela, se non con diffidenza, le indicazioni fornite dal Dimitrov. D'altra parte, i pochi dati da noi esposti, pur nella loro esiguità, non sembrano poter escludere che effettivamente Bakšić attendesse alla compilazione di abbecedari o testi didattici *lato sensu*.

Al circolo dei "militanti" di Propaganda rimandano anche alcune categorie geografiche adoperate nel *Naçin dobar*. Si è detto che l'anonimo autore condivide con questo circolo l'uso delle stesse etichette per indicare la lingua, e si è visto dal contenuto, che egli, raccomandando l'ortografia stabilita dal padre Kašić, si include tra i "Dalmatini". Abbiamo già avuto modo di constatare che all'epoca tale etnonimo aveva confini molto più ampli degli attuali, giacché nella visione geo-politica della congregazione di Propaganda le genti slavo-meridionali viventi entro i confini dell'Illirico romano, erano considerate

---

[53] Lo studioso bulgaro [1985: 27] liquida la faccenda in modo, a nostro avviso, sospetto quando afferma che "edno ot svidetelstvata za aktivnite im [di Levaković e Baksić] zanimanija săs slavjanski ezici sa i redicata abbecedari i upražnenija săs slavjansko pismo, izlezli ot răcete na dvamata, koito otkrihme nashoro". A tale perentoria affermazione segue la citazione delle scoperte: Cod. Borg. Lat. 144, f. 280-281; Cod. Borg. Lat. ff. 445, 468, 471-476, 495-496 [sic]; Cod. Borg. Lat. 483, f. 152-164; Cod. Borg. Lat. 743, f. 144-158; Cod. Borg. Lat. 821, ff. 98-103. Precedentemente (pp. 13-14) lo studioso aveva elencato le opere inedite di Bakšić da lui scoperte presso la BAV, fra cui si trovaerebbero: Codex Borgiano Latini 191, ff. 280-281; upražnenija po "ilirijski ezik"; Codex Borgiano Latini 482, ff. 445, 468-469, 471-474, 475, 476, 495-496 upražnenija (abbecedari) na slavjanski ezici, vključitelno bălgarski; Codex Borgiano Latini 483, ff. 152-164 beležki vrhu različnite azbuki, vključitelno bălgarskata. Da questo elenco deduciamo (considerata la coincidenza dei fogli) che il numero di codice omesso nel precedente elenco dovrebbe essere 482. È curioso che nessuna di queste indicazioni corrisponda a verità.

Non entriamo nel merito di affermazioni del tutto gratuite come quella che, in barba alle risoluzioni del Concilio tridentino rispetto alla lingua liturgica, Bakšić avrebbe sostenuto l'uso del *volgare bulgaro* (corsivo nostro) nella liturgia, come è perentoriamente affermato a p. 28: "Bakšev dejstvitelno se opitva da vnedri slavjanskija "ilirijski" ezik, kojto toj priema za literaturen bălgarski ezik, v literaturata i liturgijata na bălgarskite katolici", poiché ci sembra molto lontana dalla concezione che si aveva allora di lingua sacra e lingua di culto.

appartenenti alla stessa etnia. Sicchè l'autodefinizione di "dalmata" del nostro autore non esclude che possa trattarsi di un Bulgaro, quale era Bakšić, tanto più che lo stesso arcivescovo in vari documenti e relazioni inviate a Propaganda si mostra fedele al programma missionario di questa lasciando chiaramente intendere che l'entità geografica e linguistica "dalmatina" comprendeva anche la Bulgaria.

L'altro riferimento "geografico" del nostro testo, anziché essere risolutivo, induce numerose perplessità. Si tratta del brano in cui si allude a "Slavi nel regno slavo con capitale Zagabria" alla cui ortografia Dalmati e Bosniaci non dovrebbero uniformarsi, nonché l'accenno ancora più oscuro a "Slavi in Croazia che non sono veri Croati" di cui non metterebbe conto parlare. Al momento, l'unica ipotesi che possiamo avanzare è che gli "Slovignaçki na Slovignah" siano i kajkavizzanti di Slavonia che, come è noto, avrebbero modellato la propria ortografia su quella ungherese[54], né possiamo escludere che in questo fermo atto di rifiuto si alluda contemporaneamente ai kajkavizzanti protestanti, e che quindi dietro la questione ortografica si celi anche quella confessionale[55]. Quanto poi agli Slavi "na Harvateh" possiamo ipotizzare che l'autore pensasse agli abitanti Vlahi della Hrvatska krajina, che, a suo avviso, a nessun diritto si potevano considerare Croati. Ci sembra che questi indizi nel complesso, pur senza affermare né smentire, consentano di ipotizzare che l'anonimo autore sia un attivista di Propaganda mosso, nella sua codificazione, non da uno stimolo puramente teorico, quanto piuttosto da ragioni pratico-confessionali. La conferma che possa trattarsi di Bakšić va cercata altrove, e preci-

[54] Si pensi all'esempio di A. Vramec. Ecco in sintesi le maggiori differenze tra la sua ortografia sloveno-magiarizzante e quella latinizzante dei Dalmato-Bosniaci: j =y (a volte g); ii = ij (a volte iy); lj = li, ly, ll; nj = ñ (a volte ni, ny); c = cz; s = ß (più raramente sz); š = *ſſ*; ž = s. Per una informazione dettagliata si veda Šojat [1970: 277].

[55] Ricordiamo, a tale proposito, un accenno della relazione del Sant'Uffizio succitata, in cui si parla con un certo sdegno di tale "neotericus, ut summam ingenii sui perspicacitatem acumenque ostendat, si orationem dominicam, et decem precepta tantum imprimat novae ortographiae inventor, ac magister fit", probabilmente uno dei tanti esponenti della Riforma impegnati a diffonderne la cultura. È ben nota del resto l'attenzione dei protestanti sloveni per i vicini Croati, secondo le parole di Murko [1925: 93]: "Slovenci su kod štampanja svojih protestantskih knjiga mislili i na susedne Hrvate, osobito na "Bezjake", t. j. kajkavce u severozapadnoj Hrvatskoj, ali nisu imali uspeha kao što ga nisu postigli zagrebački Ilirci u XIX stoleću, koji su opet zvali Slovence". Lo studioso ha evidenziato anche lo stretto legame, sotto il profilo linguistico, che ha contraddistinto i rapporti tra protestanti Sloveni e Croati: "Da su hrvatski protestanti preuzeli puno slovenačkih jezičnih osobina iz svojih vrela, dokazuju jasno razprave Vidićeva i Polovićeva. [...] Osobito iz Vidićevih paralelnih citata iz slovenačkih, glagolskih i ćirilskih Artikula vidi se, da su Hrvati često preuzimali slovenački tekst od reči do reči te ga menjali samo delomice i površno prema glasovima i oblicima srpsko-hrvatskog jezika" Murko [1925: 82].

samente in un'analisi accurata della norma ortografica di questo autore.

Il nostro provvisorio tentativo di identificazione si è infatti avvalso anche di un criterio, per così dire, statistico e cioè l'osservanza dello stesso uso ortografico in diverse opere. Tale sorprendente coincidenza si osserva fra il nostro testo e le opere in illirico di Petar Bakšić: il confronto che abbiamo operato tra il *Naçin dobar* e tutti gli autori schedati da Maretić ha rivelato che le uniche corrispondenze sono quelle che si trovano fra le opere dell'arcivescovo di Sofia. Abbiamo proceduto ad un'ulteriore verifica, esaminando anche un'altra opera del Bakšić, e cioè la poesia *Od smarti dvostruke çiovika*, contenuta nel ms. Borgiano illirico 23 della Biblioteca Vaticana[56], nonché la lettera dedicatoria, indirizzata a F. Markanić, della traduzione in illirico delle *Meditationes* di S. Bonaventura, contenuta nello stesso codice. Anche questo confronto ha evidenziato una perfetta corrispondenza tra le norme del nostro testo e l'*usus* del Bakšić. Nell'anarchia ortografica di cui si è parlato, in cui è praticamente impossibile trovare due autori che si regolino allo stesso modo, tali corrispondenze costituiscono un indizio significativo. Si notano, inoltre, altre similitudini nella lingua e nello stile che nel complesso tendono a confermare la nostra ipotesi. A questi elementi, più tecnici, fa da cornice l'impegno, al servizio della Propaganda, nella divulgazione dei libri cattolici per gli Illirici.

Nella seguente tabella schematizziamo sinotticamente gli esiti del raffronto tra i dati offerti da Maretić, desunti da *Bogoljubna razmišljanja*[57], quelli che abbiamo ricavato dal manoscritto di *Od smarti dvostruke çiovika* e le indicazioni del *Naçin dobar*[58] e la corrispondenza con le lettere cirilliche indicate da quest'ultimo:

ort. mod.	BR	esempi	SD	esempi	ND	corrisp. cirill.	esempi
c	cz	knixicze	c_z[59]	$c_z$vech, otac_z	cz c_z	czi	divacz $c_z$ar
č	ç	poçetku	ç	çudnovato	ç	čarv	çudo

[56] Edizione in Jerkov [1984: 71-91].

[57] Maretić [1889: 81-82].

[58] Sigle adoperate: BR = Bogoljubna razmišljanja; SD = Od smarti dvostruke çiovika (per la quale ci siamo avvalsi anche dell'edizione di J. Jerkov Capaldo [1984: 71-91]), ND = Naçin dobar.

[59] La differenza tra questo segno composto da una c e una z sottoscritta è talmente simile alla ç — il più delle volte la z sottoscritta è uno svolazzo molto più simile a una cedilla — che Jerkov 1984 la trascrive regolarmente come ç. Il ms. ha invece c_z.

ć	chi	vechie	chi	vechie	
đ	gi	megiu, oslobogien	gy	poragyamo, sragya	
g	g gh	drughi, dighni	g gh	zgodi, ubegnuti herc$_z$eghe	g gh[60]
iji	ij	mudrij			
kv	qv	czarqvu			
lj	gli	bogogliubne	gly gli	postavlya, spravglya gliuta	gli
m	m _[61]		m	maç	m
n	n –		n	zvoni	n
nj	gni	gniemu = gn (gnemu)	gni	kgnigah	gn
ŕ	ar	parvo, ʃvarhu	ar	smart	ar
s	ʃ	zapiʃati, ʃpome-nuo	ʃ	ʃvaki	s[62]
š	sc	nascega	ʃc	ʃctetu	sc
u	u V		u V	uzrok Vze	u v[63]
z					z
ž	x	xelechi	x	xivot	x

Risulta così evidente la completa corrispondenza lel resto peculiare e molto individualizzata indicatı ıno scrittore ben noto e le norme dettate da un a: ;icuramente autorevole come si percepisce dallo stilı]uest'unico testimone. Riteniamo che ciò vada oltı :oincidenza. Fra le altre coincidenza con i mate: lobbiamo notare l'uso dell'accento `, stabilmente su

---

60 Con le stesse modalità del Kašić: secondo l'uso italiano ›osteriore, gh davanti a vocale anteriore.

61 Solito segno abbreviativo delle nasali importato dalla scrittı

62 A volte nella grafia tende ad assomigliare alla ʃ carolina.

63 Nel relativo paragrafo la v viene descritta come consonan tata usata anche per indicare v, a quanto pare, senza un preciso c

ù, e in genere nei casi in cui distingue la vocale lunga. Maretić indicava anche la h finale nel genitivo plurale: tratto arcaizzante che si ritrova puntualmente anche in questo testo insieme ad altri tratti arcaizzanti, schematizzati nella tabella che segue, e condivisi anche dal *Ritual* di Kašić:

participio passato	-l	pokazal
genitivo plurale	-ov	Dalmatinov
dativo plurale	-om	slovom
accusativo plurale	-i	riči
strumentale plurale	-i	slovi
locativo plurale	-ah	kgnigah, besedah

Altra peculiarità è la *scriptio continua* delle enclitiche e delle parole dal cui accento dipendono. Tale uso è generalizzato nel *Dvostruke smrti* con le stesse modalità — comuni peraltro anche al Kašić — presenti nel nostro testo. Nel *Naçin dobar*, inoltre, l'autore si preoccupa di indicare la corrispondenza delle lettere che esamina con le glagolitiche e le cirilliche: preoccupazione che poteva manifestarsi solo in chi, conoscendo bene i due alfabeti slavi, avesse premura di affiancare loro un sistema di scrittura più internazionale che facilitasse l'unificazione grafica di popolazioni cirillizzanti, glagolizzanti e latinizzanti "senza regole fisse" perseguita dalla sede romana. Tali caratteristiche ben si attagliano al Bakšić, legato, come è noto, al glagolitico in quanto "alfabeto di s. Gerolamo" con tutte le implicazioni ideologiche del caso, al cirillico in quanto bulgaro e al cirillico occidentale, in particolare, in quanto francescano.

6. Finché non emergeranno altri dati oggettivi per identificare l'anonimo autore, bisogna attenersi al testo: esso, da un lato enuncia delle regole che si ritrovano puntualmente applicate nell'uso scrittorio del Bakšić[64], dall'altro offre materiale per qualche riflessione sullo stato dell'ortografia latina nei Balcani nel XVII sec. Per ammissione dello stesso autore il *Naçin dobar* si collega alla codificazione dell'ortografia latina data dal Kašić nel *Ritual rimski* ma un attento esame rivela anche che se ne discosta, a nostro avviso, migliorando. D'altronde è facile pensare che, se non ci fosse stato l'intento di innovare

[64] Nel vaglio di varie ipotesi, non abbiamo neanche escluso che un allievo o seguace del Bakšić possa aver desunto dai suoi scritti le regole esposte nel *Naçin dobar*, tuttavia riteniamo probabile che in un caso come questo il nome dell'arcivescovo o qualche allusione indiretta sarebbe pure stata fatta.

la norma casiciana, il *Naçin* non sarebbe stato scritto. Questa ipotesi ci sembra suffragata dal fatto che il testo così come lo abbiamo ritrovato non sia completo e, di più, nella parte finale patisce i guasti provocati da una copiatura poco accurata. Fin dall'inizio l'autore presenta il sistema del padre Kašić come il migliore per Dalmati e Bosniaci: pur consapevole del čakavismo del Kašić, il nostro autore non si esime dall'affermare l'idoneità del sistema ortografico di questi a scrivere anche lo štokavo.

A tale sistema il *Naçin dobar* riconosce due fondamentali meriti: l'attribuzione costante a ciascun grafema del medesimo valore fonetico e la ricerca di un valore fonetico assoluto per i grafemi latini, indipendentemente dagli artifici dell'ortografia latina e italiana. Mentre era diffusa presso i contemporanei, e ha continuato a esserlo presso i critici successivi, la convinzione che l'ortografia croata con lettere latine dipendeva dall'area linguistica dalla quale veniva importata (vd. *supra*), ci imbattiamo qui nel cosciente tentativo di costituire un sistema basato sui principi strutturali dei tradizionali alfabeti slavi, di stabilire, in altre parole, un coerente parallelismo tra il sistema glagolitico, il cirillico e il latino-illirico, intuizioni degne della riforma di Gaj-Karadžić. In maniera impercettibile, l'Anonimo-Bakšić passa dalle lodi del sistema di Kašić ad un ulteriore affinamento di esso, sulla base dell'intenzione testé menzionata.

Un raffronto più particolareggiato con l'ortografia del Kašić servirà ad illustrare meglio questo passaggio, enunciato in maniera quasi impercettibile ma in realtà sostanziale. Come è noto, nella ricerca di una lingua unitaria, fondata sul criterio della massima diffusione come elemento imprescindibile del proprio programma religioso-culturale, la Chiesa romana si avvalse del contributo di Bartul Kašić, la cui visione linguistica fu teorizzata nella grammatica illirica — che però tradiva ancora qualche concessione al materno dialetto čakavo — e definitivamente canonizzata nella traduzione del rituale (*Ritual rimski* 1640)[65]. In generale, l'istanza della diffusione e della massima intelligibilità fu sostenuta dagli uomini della Controriforma (Kašić, Micalja, Bandulavić che adottarono lo štokavo nelle opere divulgative, Divković e illustri glagolizzanti come Mrnavić e Levaković che l'adottarono negli scritti in volgare) e soprattutto dai francescani impegnati nelle missioni della Bosnia Argentina e in Bulgaria, fra i

---

[65] Sull'importanza di queste due opere per la formazione della lingua croata letteraria concorda tutta la critica. Stojković [1919] stima oltremodo importante il Ritual per aver impostato in maniera "scientifica", se così si può dire, il problema dell'ortografia con l'alfabeto latino, vale a dire con l'uso sistematico del principio fonetico "un fonema un grafema". Su Kašić grammatico si veda anche Horvat [1999].

quali emerge la figura di Bogdan Bakšić[66]. All'attenzione di questi personaggi per il problema della lingua si accompagnava quella relativa alla scelta del mezzo grafico. Avendo stabilito la congregazione di Propaganda Fide (congregazione particolare del 1 dicembre 1627) di conservare il glagolitico per i libri sacri, rimaneva comunque il problema di una codificazione dell'ortografia latina per i libri di pastorale.

La normalizzazione casiciana dell'uso dell'alfabeto latino rappresenta uno dei tentativi più importanti in tal senso ed è chiaramente spiegata dallo stesso autore nei seguenti termini:

> Ostàyemi yoʃcter dàti ocituyem razlog, koyimeye potaknuo, i ʃillovào ovàcimi sloviy upiysati naʃcae rici. *Proctioʃam yà bio razlika piysma piysacà naʃcih, i niesam naʃcao ni yednoga meyu mnozimi, dà yednako yednimi slovimi piyʃce; pacek ni dvoicu skladnu meyu sobom: zà tòye velè mucno nyih piysma proctitti*[67], nemayuchi miy odlùcen yedàn nacin osòbiti, neggo ù moyòy Grammatìçi, ù kòyʃam *oblahʃcào ʃctioçu trùdno ctenye, nekàʃe nebi ctècchi, ni ʃmètao, ni potaknuo: Namiʃlih bo, dàchie bitti laʃnò proctitti ona pijʃma, ù koyih budde imatti sfakko ʃlovò sfudà yednò vazda sàmo glaʃenye, à ne ʃad yednò ʃadli druggo*. Odlùcih dakle ù Grammatiçi, ʃluxitiʃe vazda ù moyih pijsmih yednimi poʃobitimi ʃlovimi dvadeʃʃet, i pèt, nekàse nebi ù gnih nitko smetao, zapametivʃci yednom glaʃenye sfakoga yedno[68].

A queste affermazioni segue un riepilogo delle norme fonetiche e prosodiche già date nella grammatica:

> Meyugnimiʃu ʃama pèt glaʃovitta (à, e, i, o, u) à sfà oʃtala ʃama pò ʃebi, illi ʃlucena s'druzimi neglaʃovitta bez glaʃovittih: ʃtavivʃci sfak pamet, dà, ctecchi, rijci Slovinskae, ne ctij Latinskae: navlaʃctito ova, ce, ka, çe: illi ova ʃlucena, ʃc: V ovaçih rijich: (ceʃto, ciʃto, caʃno, clovik, coban, cuddo) kadà, keriçae, kittae, koʃti, kuchia) çerni, çilo, çaerqva, diviça, diviço, diviçu) Sceʃti, ʃcirri, ʃcator, duʃca, duʃco, duʃcu (imma bo sfak yednako glàʃitijh, prid, è, prid, i, prid à, prid, o, prid, ù: takoyer i zà à, e, i, ò, ù: ù ovaçih, mac, bic, bec, drogoc, luc. A inako ù *o*vaççih, Mak, yelek, lijk, dubok, lùk: i takka. Yosc i ù ovaçih, ʃtaraç, reçì, diviçi. Takoyer ù ovih, perreʃc, rèʃciʃc, kokoʃc, ʃluʃay, Suluʃc. I ovih ʃlòvà glasenye velè prikladno yest vecch *o*d trideʃti broyem, naredyena od ʃtarijna ù kgnigah naʃcinskih. ʃctò moggu laʃno poznatti oni, koyi ʃlovva Latinska; i naʃcinska ctè, i znàyu obodvoya.

In altre parole, Kašić fissa rispetto all'ortografia i seguenti punti:

---

[66] Graciotti [1972: 128-129].

[67] Evidenziamo con il corsivo i brani che vengono ripresi, con citazione precisa o parafrasi, nel nostro testo.

[68] Prefazione del *Ritual rimski*, fogli non numerati.

— ad ogni suono deve corrispondere sempre una stessa lettera

— le ventidue lettere latine possono opportunamente svolgere le stesse funzioni delle oltre trenta glagolitiche

— fra queste 5 sono vocali (a e i o u)

— tutte le altre, singolarmente o in nessi, sono consonanti, vale a dire non vocali

— nell'uso di questi grafemi si deve porre mente al fatto che il contesto fonologico è slavo e non latino, in particolare per quel che concerne le lettere ca, ka, çe, ſc (rispettivamente č, k, c, š): questi grafemi devono avere lo stesso suono sia che precedano sia che seguano le vocali.

Della questione ortografica il Kašić si era occupato altre volte: oltre che nelle *Institutiones*, qui citate, anche in un saggio intitolato *Nauk za dobro pisati Slovinski, i lasno proctiti ovo Libarce.* ed incluso nel *Nacin od meditationi, i molituae koyase cinij pametyù nascom. Pokupglien ù kratko po poctovanomu Ocù Bartolomeu Kassichiu Bogdanicichiu Redovniku Bogoslovçu od Reda Druxbae Iesussovae. Prilagayuse zà tim nikoye drughe stvari devote.* V Rimu, polak Bartolomea Zanetta, 1613, alle pagine 108-111. Altre indicazioni in merito, dello stesso tenore, sono quelle date nel *Perivoy od dievstva, illi xivoti od Dievica slovinskiem iezikkom iz talianskoga napijsan po poct: OCV Bartolomev Cassichiv od Reda druxbae Iesussove* In Venetia MDCXXVIII. Dall'analisi di quest'ultimo Maretić [1898: 80-82] aveva ricavato le caratteristiche ortografiche del Kašić che schematizziamo nella seguente tabella, accostandovi in parallelo quelle che abbiamo desunto dall'analisi dell'*usus* ortografico del *Ritual*:

ort. attuale	Perivoy (Maretic)	esempi	Ritual	esempi
c	ç	bogataç	ç	ovaçih
č	c	cas, cetiri	c	clovik
ć	chi cch	vechie, sfemoguchia nocch, pocchi	cchi cch	ctecchi vecch
đ	dy g	nasladyenye, zacudyena dogi, kalugeri compaiono anche parole come grayani, xeya	y dy[69] g[70]	meyu, takoyer[71] naredyena, potvardyeno, razplodyenya Vangeliſtar, Vangelya

[69] Questa soluzione viene adottata laddove lo đerv è originato dalla fusione di un morfema radicale con una desinenza in j, ad esempio nei participi passivi.

e	e ae (spesso)	vodae (G sing.)	ae	kittae[72]
g	g (di solito) gh	poghleday	g gg gh[73]	glasenye, moglo neggo, moggu moghli, drughi
j	y	vieruyu, boxyu	y	ʃluʃay, yà
kv	qv qu	caerqva, osquargnena	qv	çaerqva
lj	gli	mogliahu, gliudi	gli	razmiʃcgliao, nayboglim, nayboglie
m	m (solito) –	sfeto‾	m mm[74]	mac, druzimi imma
n	n (solito) –	da‾	n nn	prikladno nacinnom
nj	gn	gnoy	gn	Boʃcgnak, laʃcgne, gnih
r	ar	tvardimi	ar	Isukarst
s	ʃ s	deʃnu, nebeʃiech slavni	ʃ s	ʃam sfakki[75]
sv	sf	sfetim	sf	sfakoga
š	ʃc	govoraʃce	ʃc	yoʃcter

[70] In questo testo, tale soluzione sembra limitata alla parola Vangelo e ai suoi derivati, molto verosimilmente per influsso del latino, venendo considerato tale lemma una sorta di *nomen sacrum*.

[71] Nel Ritual sembra essere diventato sistematico il tratto čakavizzante della resa di đ con y, considerato che in čakavo la lettera đerv era diventata jod. Nel *Perivoy* invece sembra un fatto occasionale.

[72] Secondo Šrepel [1890: 181], il dittongo ae serve a differenziare il femminile dal maschile. Probabilmente una suggestione derivata dal latino, aggiungiamo noi.

[73] La differenza tra le due soluzioni rispetta il desiderio di non confondere la pronuncia slava con quella italiana (latina), come da avvertenza. Infatti, la g viene usata davanti alla liquida l, seguita da vocale posteriore, quando cioè anche in italiano avrebbe inequivocabilmente il suono duro. È espressa con la doppia generalmente davanti alle vocali posteriori, ed infine con il nesso gh davanti alla liquida seguita da vocale anteriore o in generale davanti a vocale anteriore, quindi laddove potrebbe sorgere il dubbio che indichi la palatalizzazione della liquida, o, come in italiano, la pronuncia dolce.

[74] Riteniamo che la resa con la doppia, in questo come in altri casi tipo *alli* o *nacinnom*, sia piuttosto correlato con la quantità (e quindi la pronuncia aperta) della vocale a piuttosto che con una diversa articolazione della consonante o, peggio ancora, come una inconsequenzialità dello scrittore (cfr. *supra*). Interpretiamo invece la resa con il segno attestato da Maretić come influsso della frequente scrittura nel latino di questo periodo con il segno abbreviativo delle nasali –, tanto in corpo quanto in fine di parola.

[75] Di solito la ʃ viene usata per la sibilante semplice s, la lettera invece nei nessi con altre consonanti. Riteniamo anche questo un influsso dell'uso latino.

u	u (solito) v	vxexen, Boggv	u v[76]	ugoditti SCTIOÇV
ž	x	xeʃtoko, daxd	x	razloxito
™	spesso i anche ie	priliepi, vrieme	i ie	rici tieh

Maretić [1889: 82] inoltre osserva che, per gli accenti egli adopera per lo più il segno `, ma abbastanza spesso anche il segno ´.

Molto sinteticamente si può dire che, per quanto Kašić sottolinei la diversità dell'alfabeto latino adattato alla pronuncia slava rispetto a quello adattato alla pronuncia romanza, egli si sforza di modellare una norma ortografica "illirica" quanto più vicina possibile all'uso scrittorio del latino e dell'italiano. Ad esempio per il suono č adotta la c, da pronunciarsi dura o molle a seconda che segua vocale posteriore o anteriore; per il suono affricato c si serve della ç cedigliata, generatasi nell'evoluzione della carolina c caudata a partire dal XII sec. al posto della z, così come conserva l'alternanza s e ʃ ereditato dalla carolina, conserva il segno abbreviativo latino per le nasali in fine di parola. Bakšić accetta il principio della necessaria diversità dei due sistemi ortografici ma soprattutto quello di porre a base della norma "illirica" la corrispondenza "un fonema → un grafema" e lo perfeziona, basandosi sulla sistematica applicazione di questo principio osservata negli alfabeti slavi. Destina, quindi, stabilmente il grafema ç al suono č, rendendolo del tutto indipendente dal principio del contesto fonologico dell'italiano. Analizza in maniera molto più perspicua l'affricata | c | nelle sue componenti fonetiche di occlusiva + fricativa e modella in modo assai consequenziale il grafema c_z[77]. Precisa, inoltre, il suono delle lettere z e s, che, a differenza dell'italiano, sono la prima sempre sonora e la seconda sempre sorda, eliminando perciò l'uso della ʃ carolina. Accoglie il criterio ortografico dell'italiano nel caso dei nessi che devono rendere i suoni di lj, nj: gl e gn seguiti da i, infatti, hanno pronuncia molle, frapponendo invece la lettera h hanno pronuncia dura, ma non si può escludere che su questo abbia

[76] La v per la vocale u viene usata nelle maiuscole, verosimilmente per influsso della scrittura latina.

[77] Può anche darsi che lo spunto per una simile soluzione sia venuto all'autore dagli abbecedari glagolitici o latini contenenti anche i nomi delle lettere in alfabeto latino: nell'abbecedario glagolitico di Praga, ad esempio, o in quello di Tegernse e la c viene trascritta rispettivamente czi, czÿ. Per non dire poi dell'abbecedario di Vienna in cui la stessa lettera è resa in greco come τζι, vd., Marti [1991: 155-157, 160], o delle numerose sequenze alfabetiche raccolte nella cartoteca di Paštrić. Non si dimentichi inoltre che in greco abitualmente tale lettera era resa come τζ e se Bakšić fosse davvero l'autore del testo si dovrebbe pensare che tale uso gli fosse noto.

potuto influire anche il sistema della cirillica occidentale. Teorizza infine la netta distinzione tra il nesso *chi* per rendere ć, e k per rendere c duro: non si può non vedere in questo una rigorosa applicazione del principio della corrispondenza univoca, nonché l'influsso del cirillico nella conservazione del k. Quanto alla resa di ž con la lettera x, egli precisa, con perfetta cognizione di causa, che si tratta di un uso antico da cui si sarebbero allontanati gli scrittori ragusei a lui contemporanei[78]. Più trascurata appare la parte dedicata alla prosodia, copiata presumibilmente da altra mano, in cui troviamo un brano, con vari errori, depennato e riscritto, identico nel contenuto, ma con una forma diversa. Anche in questo caso, come si diceva, c'è piena corrispondenza con i rilievi fatti da Maretić sul materiale del Bakšić.

Contrariamente a quanto affermava Maretić sulla totale mancanza di tradizione ortografica croata prima di L. Gaj (vd. *supra*) il *Naçin dobar* costituisce, a nostro avviso, un vero e proprio intervento normativo. Non che lo studioso croato ignorasse i vari tentativi di riforma ortografica ma semplicemente li considerava inadeguati e privi di interesse. Questi tentativi sarebbero rimasti isolati, soprattutto perché non sarebbe stata ancora matura la volontà di unione, sia culturale che politica, dei vari gruppi[79]. Ciò non corrisponde totalmente al vero perché, come si è detto, il desiderio di unità era molto forte in certe cerchie intellettuali, soprattutto in quelle vicine alla Curia romana.

Quanto poi alla totale asistematicità dei vari usi ortografici affermata perentoriamente da Maretić, già Moguš avanzava seri dubbi in proposito. Lo studioso riteneva tutta la verificare la convinzione, affermatasi nella critica, di una netta contrapposizione tra sistema grafico glagolitico (cirillico) e sistema grafico latino. Egli notava invece che gli scrittori latinizzanti prediligevano soluzioni monografematiche, sforzandosi di applicare consequenzialmente il principio "un fonema → un grafema", per quanto questo grafema poteva non essere per tutti lo stesso. Le soluzioni di o trigrafematiche, di ispirazione italiana o magiara, venivano adottate quando non si poteva trovare una diretta corrispondenza nel fondo fonologico glagolitico[80]. La tendenza alla monograficità sarebbe stata contraddistinta, inoltre, da un ri-

---

[78] Su tale uso si veda Diels [1951: 33-39].

[79] Maretić [1889: XII]: "... svi (su) ti pokusi ostali samo pokusi, na koje se obično nije nitko obazirao ... svi su bili brzo zaboravjeni, jer narod nije imao ni moći ni volje, da se politički i literarno sjedini, dakle je bilo i jedinstvo u pravopisu stvar prerana, za koju narod još nije bio dosta zreo".

[80] Moguš [1984: 265].

fiuto delle geminate e dall'utilizzo di segni diacritici. Le osservazioni fatte sopra sul *Naçin dobar* confermano il primo assunto e, parzialmente, il secondo. Mentre è vero che le geminate vengono usate perlopiù per indicare la chiusura della vocale, non si può parlare di veri e propri segni diacritici: non riteniamo tale infatti la cediglia[81] poiché il grafema ç potrebbe più verisimilmente essere stato importato dall'inventario grafematico latino adattato alle lingue romanze.

Secondo lo studioso croato, le soluzioni plurigrafematiche avrebbero avuto due destini: alcuni sarebbero stati avvertiti come equivoci e quindi esclusi entro breve tempo dall'uso, altri, al contrario, avrebbero conosciuto una lunga durata. Fra questi ultimi, i più stabili sarebbero stati i digrafi gl per lj e gn per nj, entrambi importati dall'ortografia italiana. Egli ritrova le ragioni di questo successo nel fatto che il principio strutturale che ne è alla base doveva già esistere nella Croazia pre-latinizzante e la corrispondenza con l'ortografia italiana non avrebbe fatto altro che alimentare un uso precedente. Nella letteratura glagolizzante infatti il fonema lj poteva essere espresso sia da ⰾ che dal digrafo ⰼⰾ, come anche nj poteva essere espresso da ⱀ o da ⰼⱀ. Tale caratteristica, comune anche alla cirillica occidentale in cui lo specifico grafema ћ preposto a л e н indicava la palatalizzazione, si ritrova nei "bosniacanti" Ančić e Divković. Sulla base di ciò Moguš ricostruisce l'equazione

|l̦| = ⰼⰾ = gl = ћl
|ń| = ⰼⱀ = gn = ћn

che ci sembra venga osservata sia da Kašić sia dal *Naçin dobar*. Non condividiamo però l'ipotesi di Moguš secondo la quale tale procedimento, originario del glagolitico, sarebbe passato nell'ortografia latina e da questa nella cirillica occidentale[82]. Pensiamo piuttosto che le due soluzioni, glagolitica e cirillica, siano sorte parallelamente per esprimere la medesima evoluzione fonetica e che, a loro volta, abbiano influenzato questi scrittori latinizzanti impegnati a trasferire gli elementi della tradizione slava sullo sfondo dell'universalismo latino-cattolico. Un ulteriore elemento a favore di questa tendenza ci sembra il fatto che nella parte del testo più strettamente didattica si cerca di istituire un costante parallelo tra "glagolski, ćurilski, ali sarbski".

A parte pochi casi, questo parallelismo espositivo è costantemente osservato e ci sembra finalizzato ad istituire una sostanziale simmetria fra quattro sistemi alfabetici adattati allo stesso tipo linguistico,

---

[81] Come vuole invece il Moguš [1984: 266].

[82] Moguš [1984: 267].

simmetria che dovrebbe garantire l'interscambiabilità delle quattro norme ortografiche, o meglio il trasferimento delle caratteristiche del sistema degli alfabeti slavi (monografematicità, valore in sé dei grafemi e non in dipendenza da altri, ecc.) ad un eventuale sistema ortografico latinizzante. Resta da precisare l'identità delle varie articolazioni del sistema ortografico slavo: assodato che non c'è dubbio sulla corrispondenza di "glagolski" a glagolitico, si deve capire a cosa corrispondano "ćurilski e sarbski". In altre parole, ci sorge il dubbio che le denominazioni ćurilski e sarbski rimandino a due cose non del tutto identiche.

Come è noto, esiste una lunga diatriba su cosa si dovesse intendere per "chiuriliza" in Dalmazia[83]. In un altro manoscritto pastriziano del fondo Borgiano latino abbiamo trovato delle precise informazioni in proposito. Si tratta di un fascicolo del Borg. lat. 483 dedicato a notizie relative a vari alfabeti, dal caldaico all'etiopico, dal georgiano all'illirico. È scritto dalla mano del Paštrić e in particolare al f. 153 sotto il titolo *Characteres illyrici* troviamo i seguenti dati:

> Lingua illyrica, quae habet multas dialectos, illa enim utuntur Dalmatae (Slavi depennato) Slavoni, Carni, Carinthij, Croatae, Hungari, Bossinenses, Rascij, Servij, Bulgari, Bohemi, Poloni, Lithuani, Rutheni, Moschi, pro diversorum populorum (utuntur depennato) diversis quoque scribitur characteribus. Illi tamen sic in genere sunt 3. Latinus nempe cum aliqua diversitate, S. Hieronymi dictus Bucuiza, a 2a litera Buc denominatus; S. Cyrilli Graeci qui floruit 8° seculo dictus Cyrillianus et Illyricis Chiurilliza.
>
> P(rim)us lat. et nempe est in usu Dalmatis tu(m) in carminibus tu(m) in caeteris scriptionibus apud cives ⟨usque⟩ idem plane ac fortis, nisi quod una litera additur ç ad explicandum sonu(m) z
>
> [153v] ut in vocis Gratia o Grazia. Usus quoque k est frequens, iam et v duplicis, consonantis, nempe v, et vocalis u et I duplicis conson. nempe y, vocalijs nempe y.
>
> Dalmaticum literis lat.
>
> A a. B b. C c. Ç ç. D d. E e. F f. G g. H h. I i. Y y. K k. L l. M m. N n. O o. P p. Q q. R r. S s. T t. U u (scritto come V v con punta aguzza) V v. (la minuscola è scritta arrotondata) X x. Z z.

Questo testo, da un lato, stabilisce una univoca corrispondenza tra il cirillico e la "chiuriliza" illirica, dall'altro esclude che Paštrić possa essere autore del *Naçin dobar*. È evidente che per l'abate spalatino la lettera ç è destinata all'affricata | c |, mentre nel nostro testo essa esprime la | č |. Rimane da chiarire cosa significhi "sarbski". Per questo ci vengono in aiuto le asserzioni di altri bosniacanti come, ad

[83] Dinić [1960].

esempio, Divković che più di una volta chiama la propria lingua "slovinski" e l'alfabeto usato, cioè il cirillico occidentale, "sarbski" : in vari titoli di sacre rappresentazioni riunite nel suo *Nauk karstjanski*, ad esempio, troviamo la precisazione "ispisavši sarvski" cioè scritto in bosančica[84]. Anche questa chiara distinzione operata dall'autore del *Naçin dobar* tra le due tipizzazioni del cirillico rimanda a un francescano "bosniacante", avvalorando l'identificazione dell'autore in Bakšić. Ci proponiamo di effettuare in un secondo momento uno studio comparato del sistema ortografico delle due varianti di cirillico, del glagolitico e della proposta norma latinizzante per verificare il grado di reciproca interazione e forse trovare qualche risposta alle molte domande ancora aperte sulla storia dell'ortografia del serbo-croato.

Ricapitolando il discorso su questo singolo episodio possiamo dire che, nel panorama di totale anarchia ortografica denunciata a più riprese da vari scrittori slavo-meridionali, da Bandulavić a Kašić, missionari nei Balcani, il nostro testo si presenta come una rarità: tentativo normativo e intento didattico si fondono, come si diceva, in una struttura molto semplice ed essenziale che però si presta a numerose osservazioni sia sotto il profilo linguistico — assetto fonematico della universale lingua "slovinski" che i missionari cercavano di codificare sulla base dello štokavo-jekavo — sia sotto il profilo storico-documentario, ad illustrazione di fenomeni non ancora del tutto chiari come i rapporti tra i cattolici bulgari e gli altri correligionari balcanici, da un lato, e con la curia romana, dall'altro.

Barbara Lomagistro

Facoltà di Lingue e
Letterature Straniere
Università di Urbino
P.zza Rinascimento 7
26069 Urbino

[84] Nell'edizione del *Nauk karstjanski* del 1682, a p. 193, è detto in maniera ancora più esplicita "iztomači iz diačkoga iezika u bosanski iezik sarpskiem slovi" [Đorđević 1896: 83]. Attestazioni di siffatta denominazione per l'alfabeto usato in Bosnia ed Hercegovina furono raccolte da Vlatko Bogićević [1908: 24-29]. A differenza di questo studioso, riteniamo però che la denominazione "sarbi" si riferisse più specificamente all'alfabeto che alla lingua.

Naçin dobar za pisati nasce domachie riçi latinskimi slovi Borg. lat. 747, cc. 305-307v

Nella prima colonna è dato il testo trascritto tale quale è nel manoscritto, anche riguardo alla punteggiatura. Tra parentesi quadre le nostre ipotesi di lettura. Per comodità di analisi diamo nella seconda colonna lo stesso testo con ortografia normalizzata secondo l'uso moderno e in basso la traduzione, resa, a nostro avviso, necessaria da alcuni problemi interpretativi posti dal testo stesso.

manoscritto Borg. lat. 747 cc. 305-307v	lettura normalizzata
Naçin dobar za pisati nasce domachie riçi latinskimi slovi	Način dobar za pisati naše domaće riči latinskimi slovi
Nitkor stanovito do danascgnegadne (koliko ya mogu znati) ni bogliegaputa, reda i naçina ù pismu pokazal, i upisal, kako moremo mi Dalmatini, i Boscgnaczi latinskimi slovi nasce domachie riçi pisati, i, izgovarati (od slovignaçki na slovignah, alli ù slovignskom kragliestvu sto ye, kogaye glava grad Zagreb; anena Harvateh, toga radi pravi Harvate nisu, inighdar ne budu; nisctar ne govorim, yerse mi nikakor po niyedan naçin ne moremo ù pisanye nascih riçi latinskimi slovi sgnimi pogoditi) nego poçtovani otacz Bartul Kascich Pascanin Reda Druxbe Isusove ù çetverih svoih kgnigah utiscchianih, to yest, sctampanih u Rimu ita naçin obsluxuyuchi, mogu lahko, alli lasno, i dobro svoya pisma, i svoye kgnighe pisati svi Dalmatini, i Boscgnaczi à ne znam zaç alli zaki uzrok nete.	Nitko stanovito do današnjega dne (koliko ja mogu znati) ni boljega puta, reda i načina u pismu pokazal, i upisal, kako moremo mi Dalmatini, i Bošnjaci latinskimi slovi naše domaće riči pisati, i, izgovarati (od slovenački na slovenah, ali u slovenskom kraljestvu što je, koga je glava grad Zagreb; a ne na Harvateh, toga radi pravi Harvate nisu, i nigda ne budu; ništa ne govorim, jer se mi nikako po nijedan način ne moremo u pisanje naših riči latinskimi slovi s njimi pogoditi) nego počtovani otac Bartul Kašić Pašanin Reda Družbe Isusove u četverih svoih knjigah utišćanih, to jest, štampanih u Rimu i taj način obslužujući, mogu lahko, ali lasno, i dobro svoja pisma, i svoje knjige pisati svi Dalmatini, i Bošnjaci a ne znam zač ali za ki uzrok neće.

Traduzione

Sistema adatto per scrivere le nostre parole nazionali con le lettere latine

Nessuno in maniera certa fino al giorno d'oggi (per quanto io sappia) ha indicato e registrato una via migliore, un ordine e un modo nella scrittura con cui noi Dalmati e Bosniaci dobbiamo scrivere e pronunciare la nostra parlata nazionale (degli Slavi in Slavonia, ovvero nel Regno slavo, la cui capitale è Zagabria — e non in Croazia perché non sono veri Croati e non lo saranno mai —, non dico niente poiché noi non dobbiamo in nessun modo imitarli nello scrivere la nostra parlata con le lettere latine) se non lo stimato padre Bartol Kašić Pagense dell'ordine della Compagnia di Gesù nei suoi quattro libri impressi, cioè stampati a Roma. Servendosi di questo sistema, possono assai facilmente e bene scrivere le proprie lettere e i propri libri tutti i Dalmati e i Bosniaci e non so perché o per quale motivo non lo facciano.

More biti, da zato; yere misle da ye reçeni otacz Kascich ta naçin ùpisal samo za Dubrovçane; govoribo ù svih svoih kgnigah Dubrovaçki alli nito dobar razlogh; yere [b]arem da on govori Dubrovaçki, i da ye saviscei odvechie priategl Dubrovaçkoy besidi; nisctar magn[.] posebye riç, i govorenye Dubrovaçko, a posebi put, i naçin pravo pisati nasce riçi latinskimi slovi i reçeni naçin more slusciti, kako rekoh, svim ù primoryu, i Boscganom, u Bosni yere buduchi ne samo trudno, da velle muçno latinskimi slovi nasce domachie riçi uprav pisati, i, yedro izgovarati, kako govori poçtovani otacz fratar Ivan Bandugliavich Skopglianin Reda Male Bratye ù svoyem Vanyelistaru.

More biti da za to: jer misle da je rečeni otac Kašić taj način upisal samo za Dubrovčane; govori bo u svih svoih knjigah dubrovački ali ni to dobar razlog. Jer [b]arem da on govori dubrovački, i da je saviše odveće prijatelj dubrovačkoj besidi; ništa manje po sebi je rič, i govorenje dubrovačko, a po sebi put, i način pravo pisati naše riči latinskimi slovi i rečeni način more slušiti, kako rekoh, svim u primorju, i Bošnjakom, u Bosni jer "budući ne samo trudno, da vele mučno latinskimi slovi naše domaće riči uprav pisati, i, jedro izgovarati", kako govori poštovani otac fratar Ivan Bandulavić Skopljianin Reda Male Braće u svojem Vanđelistaru.

Zato ne moguse pravo çtiti kgnighe sctampane yednih nascih Dalmatinov; yer za gnih ne pomgnu, i linost nimayu niyednoga reda, ni naçina u pisanyu svoih kgnigh, latinskimi slovi, kakose vidi ù kgnixiczah; Naviscchienya Muke Jsusove u kgnixiczah svetoga Rozaria; i u kgnixiczah razmiscglianya svarhu Muke IsuKarstova ipet Ran, sctampanih u Bneczih poli Marka Ginamma; yerse nikakor nepogayayu u svoyem pisanyu sluxechise svaki, reçenih kgnigh pisacz nasvoy naçin istimi slovi.

Za to ne mogu se pravo čtiti knjige štampane jednih naših Dalmatinov; jer za njih ne pomnju, i linost nimaju nijednoga reda, ni načina u pisanju svoih knjig, latinskimi slovi, kako se vidi u knjižicah: Navišćenja Muke Isusove u knjižicah svetoga Rozaria; i u knjižicah razmišljanja svarhu Muke IsuKarstova i pet Ran, štampanih u Bnecih poli Marka Ginamma; jer se nikako ne pogajaju u svojem pisanju služeći se svaki rečenih knjig pisac na svoj način istimi slovi.

Deve essere per questo motivo: perché pensano che il detto padre Kašić abbia codificato questo sistema solo per i Ragusei. Difatti in tutti i suoi libri parla raguseo ma questa non è una buona ragione; poiché se è vero che egli parla raguseo e che è eccessivamente amico della parlata ragusea; nondimeno una cosa è la parlata ragusea e un'altra il modo e il sistema di scrivere correttamente le nostre parole con le lettere latine, e questo modo bisogna usare, come ho detto, in tutto il litorale e in Bosnia "essendo non solo difficile ma veramente penoso scrivere precisamente la nostra parlata nazionale e pronunciare compattamente", come dice lo stimato padre fra Ivan Bandulavić di Skopje dell'ordine dei Frati Minori nel suo lezionario.

Per questo non si possono leggere correttamente i libri stampati di alcuni nostri Dalmati, poiché per loro non hanno attenzione né alcun ordine, né sistema nello scrivere i loro libri con le lettere latine, come si vede nelle operette: della Annunciazione della Passione di Gesù, nelle operette del Santo Rosario, e nelle operette della riflessione sulla Passione di Gesù Cristo e delle Cinque ferite, stampate a Venezia presso Marco Ginammi; poiché non si uniformano in nessun modo nella propria scrittura, servendosi ogni scrittore dei detti libri in modo peculiare delle stesse lettere.

Toga radi, reçeni otacz Kascich tuxise ù kgnigah Rituala Rimskoga govorechi proçtiosamya razlika pisma pisacz nascih, i nisam nascao meyu mnozimi, ni, yednoga da yednako yednimi slovmi pisce; paçeni dvoiczu skadnu[a] meyu sobom; zatoye velle muçno gnih pisma proçtiti.

Radi togaye isti otacz oblahçahsctaczu trudno çtenye dase nesmeta, ni spotiçaçtechi uçinivasci naçin osobiti, ù kom naçinu ima svakoslovo svuda, vazda yedno samo glascenye, a ne sad yedno, à sada drugo.

NB. Zapameti dakle dobro svaki, da çtechi riçi nasce domachie, neçti latinske, navlastito na ova slova illi sama po sebi, illi sadruxena.

Gdi bude ovoslovo ç ovako upisano kakoga vidisc prid innim slovom glasovitim, illi neglasovitim, illi za gnimi, na poçetku, ù sridi, illi na svarhi glasiga osetno kako nose glagolski, i chiurilski, illi sarbski glasi slovo kose zove çarv, ovako çast, çaval, çare, çestit, çesto, çist, çistochia, çudo, çuvay, çlovik, çlan, reççe, poteççe, skoççi, biç, beç, riç, riçi.

Toga radi, rečeni otac Kašić tuži se u knjigah Rituala Rimskoga govoreći pročtio sam ja razlika pisma pisac naših, i nisam našao među mnozimi, nijednoga da jednako jednimi slovmi piše; pače ni dvoicu skladnu[a] među sobom; za to je vele mučno njih pisma pročtiti.

Radi toga je isti otac oblahčal štiocu trudno čtenje da se ne smeta, ni spotiče čteći učinivši naçin osobiti, u kom načinu ima svako slovo svuda, vazda jedno samo glašenje, a ne sad jedno, a sada drugo.

NB. Zapameti dakle dobro svaki da čteći riči naše domaće, ne čti latinske, navlastito na ova slova ili sama po sebi, ili sadružena.

Gdi bude ovo slovo č ovako upisano kako ga vidiš prid innim slovom glasovitim, ili neglasovitim, ili za njimi, na početku, u sridi, ili na svarhi glasi ga se oštro kakono se glagolski, i ćiurilski, ili sarbski glasi slovo ko se zove čarv, ovako čast, čaval, čari, čestit, često, čist, čistoća, čudo, čuvaj, človik, član, reče, poteče, skoči, bič, beč, rič, riči.

A causa di ciò il detto padre Kašić si lamenta nei libri del Rituale Romano dicendo: "Ho letto diverse scritture dei nostri scrittori e non ho trovato fra molti nemmeno uno che scriva allo stesso modo alcune lettere, perfino nemmeno un paio d'accordo fra loro. Per questo è molto penoso leggere i loro scritti".

A causa di ciò lo stesso padre ha facilitato al lettore la difficile lettura affinché non sia gravosa, né gli sia d'inciampo imparare un sistema particolare, in cui ogni lettera ha dappertutto sempre lo stesso e unico suono, e non ora uno ora un altro.

NB. Rammenti dunque bene ciascuno che, leggendo la nostra parlata nazionale, non legge il latino, soprattutto le seguenti lettere, sia da sole che congiunte.

Dove occorra la lettera č scritta in questo modo come vedi prima di altre lettere vocaliche, o consonantiche, o dopo di loro, all'inizio, nel mezzo, o alla fine la si pronunci acutamente nella stessa guisa in cui in glagolitico, o cirillico o serbo si pronuncia la lettera che si chiama čarv, al modo di onore, chiodo, incantesimo, onorato, spesso, puro, purezza, miracolo, custodisci, uomo, membro, dicono, procedono, saltare, frusta, calza, parola, parole (čast, čaval, čari, čestit, često, čist, čistoća, čudo, čuvaj, človik, član, reče, poteče, skoči, bič, beč, rič, riči).

[a] Corretto a mano in skladnu con grafia che sembra del Bakšić.

Isto slovo, koye upisano ovako, kakoga ovdi vidise c_z alli sadruxeno cz, vazda svud glasi tanko, kakono glagolski, i sarbski glase slovo kose zove czi; alli kakono latini glase t, ù ovih riçah, sapientia, prudentia, temperantia, etiam et cet(era).

Tako i ti unascih riçah reczi, $c_z$ar, czesar, czesaric$_z$a, czvit, czilo, divacz, divicza, diviczi, diviczu, czrikva, $c_z$arkva czerkva, czigl.

Ovo slovo z, glasi vazda tanko kakono se glagolski, i sarbski glasi slovo, zemglia; tako iti reczi, zakon, Zadar, Zaton, zapovid, zemglia, zima, zidar, zovem, zeleno, zeglie, zub.

Ovo slovo s, vazda yednim glascenyem glasi tanko kakose glasi glagolski, i chiurilski, alli sarbski slovo, ù ovih riçah slava, slavan, sada, seda, svet, snida, siver, misto, misecz, svet, svetac$_z$, slup, stabar, stablo, s'tobom, s'manom, s rukom, s'maçem, alli s'meçem. et c(etera).
Ova dva slova skupa s druxena ovako, se, vazda glasi; kakose glagolski, i sarbski glasi slovo kose zove, sca, tako iti pisci,

Isto slovo ko je upisano ovako, kako ga ovdi vidi se c_z ali sadruženo cz, vazda svud glasi tanko, kakono glagolski, i sarbski glase slovo ko se zove czi; ali kakono latini glase t u ovih ričah, sapientia, prudentia, temperantia, etiam et cet(era).

Tako i ti u naših ričah reci, car, cesar, cesarica, cvit, cilo, divac, divica, divici, divicu, crikva, carkva cerkva, cilj.

Ovo slovo z glasi vazda tanko kakono se glagolski, i sarbski glasi slovo zemlja. Tako i ti reci, zakon, Zadar, zaton, zapovid, zemlja, zima, zidar, zovem, zeleno, zelje, zub.

Ovo slovo s vazda jednim glašenjem glasi tanko kako se glasi glagolski, i ćurilski, ali sarbski slovo u ovih ričah slava, slavan, sada, seda, svet, snida, siver, misto, misec, svet, svetac, slup (sluh ?), stabar, stablo, s tobom, s manom, s rukom, s mačem, ali s mečem, et c(etera).
Ova dva slova skupa sdružena ovako sc vazda glasi kako se glagolski, i sarbski glasi slovo ko se zove, sca. Tako i ti piši

---

La stessa lettera che è scritta in questo modo, come qui si vede c_z o congiunta cz, sempre dappertutto suona esile, in guisa che in glagolitico e serbo suona la lettera che si chiama ci, ma come i latini pronunciano t in quelle parole sapienza, prudenza, temperanza, anche ecc.

Così anche tu nelle nostre parole dì, imperatore, imperatrice, fiore, intero, uomo casto, vergine, alla vergine, la vergine, chiesa, scopo (car, cesar, cesarica, cvit, cilo, divac, divica, divici, divicu, crikva, carkva cerkva, cilj).

La lettera z suona sempre esile come in glagolitico e serbo suona la lettera "zemlja". Così anche tu dì: legge, Zara, golfo, confessione, terra, inverno, muratore, chiamo, verde, verdura, dente (zakon, Zadar, zaton, zapovid, zemlja, zima, zidar, zovem, zeleno, zelje, zub).

La lettera s suona sempre con una pronuncia esile come si pronuncia in glagolitico, cirillico, o serbo, la lettera "slovo" in queste parole: gloria, glorioso, ora, grigia, mondo, mangia, nord, posto, mese, sacro, il santo, udito, albero, con te, con me, con la mano, con la spada, ovvero con la spada (slava, slavan, sada, seda, svet, snida, siver, misto, misec, svet, svetac, slup [sluh ?], stabar, stablo, s tobom, s manom, s rukom, s mačem, ali s mečem, etc.).

Queste due lettere riunite insieme come sc sempre suonano come in glagolitico e serbo si pronuncia la lettera che si chiama ša. Così anche tu scrivi scherzo, sei, ampio,

scalor, scala, scest, scirok, sciroko, dusca, dusco, dusci, duscu, rekosce, pridosce, varosc, imasc, reçesc, nisctar, reksci, bixisc et c(etera).

šalor, šala, šest, širok, široko, duša, dušo, duši, dušu, rekoše, pridoše, varoš, imaš, rečeš, ništa, rekši, bižiš et c(etera).

Gdi budu zayedno, alli skuppa sdruxena slova neglasovita kako ova, (chia, chie, chi, chio, chiu) alli ova: gla, gle, ghli, glo, glu: alli ovako glia, glie, gli, glio, gliu; glasijh na naçin taliaski ù ovih riçah nascih (kuchia, kuchie, kucchi, kucchio, kuchiu) tako i, u ovih (glava, gleday, globi, globiti, glotta, gloh, Carlogh) alli ù ovih, (xeglia, oceglie, xegli, xeglio, xegliu) tako i ova, (gna, gne, gni, gno, gnu) ù ovih riçah: magna, magne, magni, magnoy, magnu: alliti ova, (ghna, ghne, ghni, ghnu, ù ovih, proghnan, proghnani, dvighni, proteghni, steghni, steghno, steghnu.

Gdi budu zajedno, ali skupa sdružena slova neglasovita kako ova, (ća, će, ći, ćo, ću) ali ova: gla, gle, ghli, glo, glu, ali ovako lja, lje, lji, ljo, lju; glasi ih na način talianski u ovih ričah naših (kuća, kuće, kući, kućo, kuću) tako i u ovih (glava, gledaj, globi, globiti, glota, gloh, Carlogh) ali u ovih, (želja, ocelje, želj, željo, želju) tako i ova, (nja, nje, nj, njo, nju) u ovih ričah: manja, manje, manj, manjoj, manju; aliti ova, (gna, gne, ghni, gnu) u ovih, prognan, prognani, dvigni, protegni, stegni, stegno, stegnu.

Ovoslovo, v, ovako upisano prid kimse hochie slovom glasovitim, i, neglasovitim, illi zagnimi, vazdaye neglasovito, ovako; voda, varosc, voynik, voyska, voyvoda, veçer, visok, viçgni, plav.

Ovo slovo v ovako upisano prid kim se hoće slovom glasovitim, i neglasovitim, ili za njimi, vazda je neglasovito, ovako: voda, varoš, vojnik, vojska, vojvoda, večer, visok, vičnji, plav.

Ovo slovo, y, samo posebi, i s drughim neglasovitim, vazdaye neglasovito, bez glasovitoga.

Ovo slovo y samo po sebi i s drugim neglasovitim, vazda je neglasovito, bez glasovitoga.

---

ampiamente, anima, o anima, all'anima, l'anima, disse, sopraggiunse, città, hai, dici, niente, dicendo, corri (šalor, šala, šest, širok, široko, duša, dušo, duši, dušu, rekoše, pridoše, varoš, imaš, rečeš, ništa, rekši, bižiš) ecc.

Dove siano insieme, ovvero unite in nesso, lettere consonanti come queste (chia ...) ovvero queste (gla ...), o come queste (glia ...) pronunciale alla maniera italiana nelle nostre parole (casa kuća...) così come in queste (testa, guarda, alla multa, multare, moglie e figli, sordo (glava, gledaj, globi, globiti, glota, gloh, Carlogh) oppure in queste (desiderio želja) così anche queste (nja, nje, nji, njo, nju) in queste parole: meno (manje ...); oppure queste (gna ...) in: esiliato, solleva, stendi, stringi, coscia, la coscia (prognan, prognani, dvigni, protegni, stegni, stegno, stegnu).

La lettera v scritta in questo modo davanti a qualsivoglia vocale e consonante, o dopo queste, è sempre consonante, così: acqua, città, soldato, esercito, duce, sera, alto, eterno, azzurro (voda, varoš, vojnik, vojska, vojvoda, večer, visok, vičnji, plav).

La lettera y di per sé e con altre consonanti è sempre consonante, senza vocale.

Ovo slovo, x, glasi vazda, kakose glagolski glasi slovo kose zove xivite, ù ovih nascih besedah xalost, xaba, xena, xivot, xitto, xivitti, xuto, mrixa, texàk, i texâk, xestok. Takosu tim slovom pisali te nasce riçi, i timsuse slovo sluxili svi nasci pisczi, illi pisan parvagni, i sadagni kisu nasce domachie riçi latinskimi slovi dose dobe pisali; samo sadagni Dubrovaçki pisci, koi pisni slagayu, i piscu; to isto slovosu do varghe i gnimse ucchie ne sluxe.

Nighdar nepisci ovako (cha, che, chi, cho, chu) namisto, k'a, ke, ki, k'o, ku; yere tako dicza piscu; ioni ki neumiyu latinskimi slovi nasce riçi pisati. Da pisci vazda ovako; karst, kada, karscchieniye, kako, kappglia, k'arv, ruke, kitta, kip, kost, kosten, kuppa, kupiti, kupati, kupel, kuchia, koscuta, uskok, skoçiti, uskoçiti.

Ova slovasu glasovita (à, e, i, o, u,) à sva ostalasu sama posebi, illi sdruxena s druzimi, neglasovita, bez glasovitih.

Ovo slovo x glasi vazda kako se glagolski glasi slovo ko se zove "živite" u ovih naših besedah žalost, žaba, žena, život, žito, živiti, žuto, mriža, téžak, i težāk, žestok. Tako su tim slovom pisali te naše riči, i tim su se slovi služili svi naši pisci, ili pisar prva[š]nji, i sada[š]nji ki su naše domaće riči latinskimi slovi do se dobe pisali. Samo sada[š]nji dubrovački pisci, koji pisni slagaju, i pišu; to isto slovo su odvrgli i njim se uće ne služe.

Nigda ne piši ovako (cha, che, chi, cho, chu) na misto, k'a, ke, ki, k'o, ku; jere tako dica pišu; i oni ki ne umiju latinskimi slovi naše riči pisati. Da piši vazda ovako: karst, kada, karšćenije, kako, kaplja, k'arv, ruke, kita, kip, kost, kosten, kupa, kupiti, kupati, kupelj, kuća, košuta, uskok, skočiti, uskočiti.

Ova slova su glasovita (à, e, i, o, u) a sva ostala su sama po sebi, ili sdružena s druzimi, neglasovita, bez glasovitih.

La lettera x suona sempre come in glagolitico si pronuncia la lettera che si chiama "živite" in queste nostre parole: dolore, rana, donna, vita, grano, vivere, giallo, rete, difficile, agricoltore, caloroso (žalost, žaba, žena, život, žito, živiti, žuto, mriža, téžak, i težāk, žestok). Così con questa lettera scrivevano le nostre parole, e di questa lettera si sono serviti tutti i nostri scrittori, sia gli scribi antichi che moderni che hanno scritto fino a quest'epoca le nostre parole nazionali con le lettere latine. Solo gli attuali scrittori ragusei che compongono e scrivono poemi, hanno rigettato questa stessa lettera e non conviene imparare come loro.

Non scrivere mai così (cha ...) invece di k'a ... perché così scrivono i bambini e coloro che non sanno scrivere le nostre parole con le lettere latine. Scrivi sempre così: croce, quando, battesimo, come, goccia, sangue, mani, mazzo di fiori, statua, osso, di osso, mucchio, comprare, fare il bagno, bagno, casa, cerva, fuggiasco, saltare, saltar dentro (karst, kada, karšćenije, kako, kaplja, k'arv, ruke, kita, kip, kost, kosten, kupa, kupiti, kupati, kupelj, kuća, košuta, uskok, skočiti, uskočiti).

Queste lettere sono vocaliche (a, e, i, o, u) mentre tutte le altre sono o come indipendenti, o congiunte con altre, consonantiche, senza vocalità.

[b] [yosc ovde zaminti yimasc, nike rici pisane yednako, ne moxese dobro r raznih ra[c] razabrat akosc nestavi yedina brazotina illi acent to yest kadse sduxi nasca riç svit, kadse mùndus, ali daye kad govori dat i ina takova takono u misalih daskal sada stavgliase gdise ne produxi alli longaye, stavgliyu oni acent ´ stechi; afxe (??) a stechi brez (sic) toga acenta, stan s]

[još ovde zamiriti imaš nike riči pisane jednako, ne može se dobro r raznih ra[c] razabrat ako se ne stavi jedina brazotina ili acent to jest kad se sduži naša rič svit, kad se mùndus, ali da je kad govori dati i na takova takono u misalih daskal, tada stavlja se gdi se ne produži ali longa je, stavljaju se oni acenti ´ steći; afxe (??) a steći brez (sic) toga acenta, stan s]

one rici koyih sila benadugose protexi za razluciti od onih kose nakratko glase kako reksci svita ovo ga; za razlucityih od drughe od svita toyest svitovanya ovim zamirkon zamirise nad slova kase protexu 'svíta razumi se ovi okrugagl sego svíta, ali daýe, dat;

one riči kojih sila bo na dugo se proteži za razlučiti od onih ko se nakratko glase kako rekši svita ovo ga. Za razlučiti ih od druge od svita (svjest) to jest svitovanja ovim zamjerkom zamjeri se nad slova ka se protežu 'svíta razumi se *o*vi okrugalj (okrugao) sego svíta, ali da je, dat.

[devi rammentare inoltre che, di alcune parole scritte allo stesso modo, non si possono distinguere bene quelle differenti se non si pone una quantità o accento, vale a dire quando si allunga la nostra parola svit (svijet) allora (significa) mondo ⟨...⟩]

le parole il cui suono si protrae a lungo per distinguerle da quelle che si pronunciano brevemente suonano come quando si dice "svita ovo ga". Per distinguerla dall'altra, da svit (svjest), cioè coscienza, si corregge con questo segno sulle lettere che si prolungano: "svíta", si intende "okrugal sego svíta".

Bibliografia

Bandulavić, I. [1613] = *Pisctole i evangelya: das Perikopenbuch des Ivan Bandulavič von 1613*, hrsg. von Elisabeth von Erdmann-Pandžić [= Quellen und Beiträge zur kroatischen Kulturgeschichte 7], Köln, Böhlau 1997.

Bogičević, V. [1908] = *Bosna i Hercegovina srpske zemlje su po krvi i po jeziku*. — Ristampato in: «Srpski pisci i naučnici o Bosni i Hercegovini», a cura di Zdravko Antonić. Beograd 1995, pp. 13-40.

Bučar, F. [1910] = *Povijest hrvatske protestantske književnosti za reformacije*. Zagreb 1910.

Cassius Barthomomaeus [1604] = *Institutiones linguae illyricae*. Romae 1604 (nunc iterum edidit R. Olesch [= Slavistische Forschungen 21] Köln-Wien 1977.

Diels, P. [1951] = *Aus der Geschichte der lateinischen Schrift bei den Südslaven* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse, Jahrgang 1950, Heft 10), München 1951.

---

[b] c. 307v il primo paragrafo, da noi tra [] di difficile lettura, è depennato, in quest'ultima carta cambia la scrittura: questa è molto più minuta assomiglia di più al presunto autografo di Bakšič.

[c] copiata due volte la sillaba iniziale.

Dimitrov, B. [1978] = *Une chronique anonyme du Vatican relatant la mission des frères Cyrille et Methode en Moravie.* — Palaeobulgarica 2 (1978), 3: 44-50.

Dimitrov, B. [1979] = *Za istorijata na Sofija i Bălgarija ot Petăr Bogdan.* — Istoričeski pregled 35 (1979), 1: 102-108.

Dimitrov, B. [1985] = *Petăr Bogdan Bakšev bălgarski politik i istorik ot XVII vek.* Sofija 1985.

Dinić, M. [1960] = *"Chiuriliza" slovenskih popova dubrovačke građe.* — Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor 26 (1960), 3-4: 274-279.

Dujčev, I. [1937] = *Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII secondo i processi informativi sulla nomina dei vescovi cattolici* [Orientalia Christiana Analecta 111]. Roma 1937.

Đamanić, R. [1991*Nauk za pisati dobro 1639.* Ed. E. von Erdmann- Pandžić, S. Krasić. Bamberg 1991.

Đorđević, D. [1896-1898] = *Matija Divković: prilog istoriji srpske književnosti XVII veka.* — Glas SKA LII (34) (1896): 30-139; LIII (35) (1898): 1-136.

Eckhardt, T. [1978] = *Die Bosančica.* — Österreichische Osthefte 20 (1978): 183-192.

Fermendžin, E. [1887] = *Acta Bulgariae ecclesiastica ab a. 1565 usque ad a. 1799.* (= Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium, vol. XVIII). Zagreb 1887 (cfr. pp. 36, 37-38, 119, 124, 169, 258; doc. 167 (1669).

Giannelli, C. [1937] = *Petar Zlojutric primo vescovo dei Bulgari cattolici (1601-1623) in una supplica inedita dei suoi fedeli.* Appendice al volume di I. Dujčev. Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII secondo i processi informativi sulla nomina dei vescovi cattolici. Roma 1937, pp. 177-191.

Golub, I. [1968-69] = *Rukopisna ostavština Ivana Paštrića u Vatikanskoj knjižnici (Fondo Borgiano Latino).* — Arhivski vjesnik 11-12 (1968-69): 405-427.

Graciotti, S. [1965] = *Il problema della lingua letteraria croata e la polemica tra Karaman e Rosa.* — Ricerche Slavistiche XIII (1965): 120-162.

Graciotti, S. [1972] = *Il problema della lingua letteraria nell'antica letteratura croata.* — In: «Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi» a cura di R. Picchio. Roma 1972, pp. 121-161.

Graciotti, S. [1983] = *Per una tipologia del trilinguismo letterario in Dalmazia nei secoli XVI-XVIII.* — in: «Barocco in Italia e nei paesi slavi del Sud», a cura di V. Branca e S. Graciotti, Firenze 1983, pp. 321-346.

Hafner, S. [1971] = *Die slovenische Reformation und der Glagolismus.* — Slovo 21 (1971): 365-376.

Hadrovics, L. [1944] = *Zur Geschichte der kroatischen Rechtschreibung im XVIII. Jahrhundert* (Ostmitteleuropäische Bibliothek 10), Budapest 1944.

Horvat, V. [1992-93] = *Bartol Kašić u obranu svoga prijevoda hrvatske Biblije.* — Vrela i prinosi 19 (1992-93): 163-216, in part. 209-216.

Horvat, V. [1999] = *Bartol Kašić — Otac hrvatskoga jezikoslovlja.* Zagreb 1999.

Jagić, V. [1890] = Recensione a: T. Maretić, Istorija hrvatskoga pravopisa latinskim slovima. — Archiv für slavische Philologie 12 (1890): 602-609.

Jerkov, J. [1977-79] = *Bakšič, Parčevič et Stanislavov: formes et caractères d'une littérature militante.* — Ricerche Slavistiche 24-26 (1977-79): 157-177.

Jerkov, J. [1978] = *Un fragment inédit de l'histoire de la Bulgarie de Peătr Bogdan Bakšič.* — Études balkaniques 1 (1978): 98-109.

Jerkov-Capaldo, J. [1984] = *Tanatologia negativa in una poesia bulgara del Seicento.* — Europa Orientalis 3 (1984): 33-91.

Jurić, J. [1934] = *Pokušaj "Zbora za širenje vjere" god. 1627 da kod Južnik Slavena uvede zajedničko pismo.* — Croatia sacra 4 (1934), 8: 143-173.

Kolendić, P. [1927] = *Sofijski nadbiskup fra Petar Bogdan Bakšić.* — Glasnik Skopskog naučnog društva 2 (1927): 67-92.

Kossova-Giambelluca, A. [1980] = *Černorizec Chrabăr 'O pismenech'.* Sofija 1980.

Kravar, M. [1994] = *Kašićeva Gramatika: "ilirički" jezik u školi katoličke reforme.* — In: «Bartol Kašić. Zbornik radova o životu i djelu», Zadar 1994, pp. 83-94.

Kuev, K. [1967] = *Černorizec Chrabăr.* Sofija 1967.

Iovine, M. S. [1984] = *The "Illyrian language" and the language question among the Southern Slavs in the seventeenth and eighteenth centuries.* — In: Aspects of the slavic language question. R. Picchio e H. Goldblatt ed. New Haven 1984, v. I, pp. 101-156.

Maretić, T. [1889] = *Istorija hrvatskoga pravopisa latinskijem slovima.* [= Djela JAZU 9]. Zagreb 1889.

Marti, R. [1991] = *Slavische Alphabete in nicht-slavischen Handschriften.* — Kirilo-Metodievskie Studii 8 (1991): 139-164.

Matić, T. [1953] = Recensione a P. Diels, *Aus der Geschichte der lateinischen Schrift bei den Südslaven ...* — Slovo 2 (1953): 42-45.

Moguš, M. - Vončina, J. [1969] = *Latinica u Hrvata.* — Radovi Zavoda za slavensku filologiju 11 (1969): 61-81.

Moguš, M. [1984] = *Glagoljica kao ortografski uzorak u hrvatskoj književnosti.* — Slovo 34 (1984): 263-267.

Murko, M. [1925] = *Nekoliko reči o jeziku srpsko-hrvatskih protestantskih knjiga.* — In: «Daničićev zbornik» [= Srpska kraljevska akademija. Posebna izdanja 55]. Beograd-Ljubljana 1925, pp. 72-106.

Petkanova, D. [1992] = *Starobălgarska literatura IX-XVIII vek*, Sofija 1992.

Radonić, J. [1949] = *Štamparije i škole rimske kurije u Italiji i južnoslovenskima zemljama.* Beograd 1949, pp. 141-142.

Radovich, N. [1964] = *I sistemi grafici sloveni del Cinquecento.* — Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Sezione slava 7 (1964): 137-185.

Stančev, K. [1992] = *"Petăr Bogdan Bakšev".* — In: «Starobălgarska literatura: enciklopedičen rečnik». Sofija 1992, pp. 326-327.

Stanimirov, S. [1988] = *Političeskata dejnost na bălgarite katolici prez 30-te / 70-te godini na XVII vek.* Sofija 1988.

Stojković, M. [1919] = *Bartuo Kašić D. I. Pažanin.* — Rad JAZU 220 (1919): 170-263.

Šojat, A. [1970] = *Pravopis stare kajkavske književnosti.* — Filologija 6 (1970): 265-282.

Šrepel, M. [1890] = *Latinski izvor i ocjena Kašićeve gramatike.* — Rad JAZU 102 (1890): 172-201.

Telbizov, K. [1981] = *Čiprovskata knižovna škola.* — Literaturna misăl 25 (1981), 6: 121-138.

Veder, W. R. [1999] = *Utrum in alterum abiturum erat? A Study of The Beginnings of Text Transmission in Church Slavic*, Bloomington, Indiana 1999.

Vrana, J. [1962] = *Das westliche Verbreitungsgebiet der serbokroatischen Kyrilliza im 12. und 13. Jahrhundert.* — Die Welt der Slaven 7 (1962), 2: 175-184.

Armeniaca

Antonia Arslan e Laura Pisanello, *Hushèr: la memoria. Voci italiane di sopravvissuti armeni*. Edizioni Angelo Guerini e Associati, viale Filippetti 28, 20122 Milano, 2001, pp. 162 + 2 fotografie.

Ushèr in armeno vuol dire memoria, cioè il ricordo del passato, non tanto per scatenare odio o vendicare il dolore subito, ma per lenire le ferite e costruire un futuro migliore. Questo libro raccoglie le memore autobiografiche di undici armeni, uomini e donne, scampati al genocidio, che si sono rifugiati in Italia, conducendo una vita onesta e laboriosa, alcuni perfino riprendendo a cantare, come Anahid Kojanian Bezdikian che non sa né leggere né scrivere, ma canta con la sua voce ancora bella e intonatissima le canzoni del Mussa Dagh. Fu portata infatti lassù quando i turchi volevano incolonnarli tutti verso la morte e gli armeni validi resistettero con le armi in pugno, finché i turchi si ritirarono e gli assediati ne approfittarono per scendere al mare e salvarsi su navi francesi e inglesi. C'è anche l'armeno che non sa rinunciare alla vendetta come Avgi Melkon (p. 85). Ma il suo nipotino, Raffaele Ginighian, "nonostante la deportazione, gli stenti e le atrocità di cui è testimone, non odia i turchi" (p. 81). Oppure Coren Mirachian, troppo piccolo quando babbo e mamma sono stati ambedue trucidati, tormentato dal complesso dell'orfano che non ricorda il volto dei genitori. Dopo innumerevoli peripezie, quando è in procinto di affogare, è issato a bordo di una nave e salvato miracolosamente. Eppure ha il cruccio di non aver ringraziato il marinaio che gli ha ceduto la barchetta con cui ha raggiunto la fiancata del bastimento.

L'orfanello si laureerà a Padova, dove eserciterà con successo la professione di medico. Un altro orfano arriva decenne al monastero mechitarista di San Lazzaro a Venezia. Cresciuto tra quelle sacre mura, appena raggiunta l'età sufficiente si fa anche lui monaco. Ma fino al termine della sua longeva esistenza non manca di commuoversi quando ricorda la sua tragica infanzia. Una delle testimonianze più dettagliate è quella di Isabella Kuyumgian Sirinian. Aveva quindici anni quando visse l'esperienza del lager itinerante. Il suo spirito di osservazione era già raffinato. "La notte aveva nevicato. La terra era bagnata, una terra rossa che si incollava sotto i piedi. Camminandoci sopra la nostra statura cresceva. Ogni mattina venivano gli incaricati di portar via i morti durante la notte. Gridavano: Ci sono morti?" (p. 37). Per fortuna Isabella riesce a rimanere a Damasco e non parte per Deir ez-Zor. Racconta il suo matrimonio con Mihrgian Sirinian, la nascita del figlio Dicran, la morte del marito che, malato di occhi, tenta un difficile intervento

dal quale non si è più riavuto. Isabella è vedova a 27 anni con un figlio a carico. Riesce a farlo studiare ma quando lui ha conseguito il diploma di scuole medie superiori non è ammesso alla scuola di ingegneria di Istanbul perché armeno. Isabella manda allora il figlio a Milano a frequentare il politecnico. Quante peripezie sue e di suo figlio perché lui possa finalmente guadagnarsi il pane come ingegnere areonautico.

Anche l'introduzione (pp. 9-25), le note ai testi (pp. 27-30) e le due "Postfazioni" (pp. 135-162) fanno riflettere.

V. Poggi, S.J.

Boghos Levon Zekiyan, *La spiritualità armena:* Il libro di lamentazione di *Gregorio di Narek*, Traduzione e note di Boghos Levon Zekiyan, Introduzione di Boghos Levon Zekiyan e Claudio Gugerotti. Presentazione di Divo Barsotti. Edizioni Studium, Roma 1999, pp. 325.

Ciò che Shakespeare è per la letteratura inglese, s. Gregorio di Narek (ca 944 – ca 1005) è per la letteratura armena (pp. 18-19, 95). La sua opera qui presentata, il "Libro della Lamentazione", ne è il capolavoro indiscusso (p. 65). Abbiamo a che fare con l'opera massima della letteratura armena, capolavoro di poesia e di mistica che appartiene a tutta l'umanità (pp. 12, 65).

Questo gioiello fu scritto in periodo di straordinario splendore (p. 17), preludio però della rovina, che non tardò a rovesciarlo. Con la disfatta di Manzikerta (1071), e la cattura dell'imperatore bizantino Romano Diogene da parte di Alp Arslan, per tradimento degli stessi Bizantini, Bisanzio fu costretta a cedere l'intera Armenia ai Selgiuchidi. Nei dintorni del lago di Van c'era stato il regno degli Artzruni, fino all'invasione bizantina dell'Armenia meridionale nel 1021. Quel regno era rivale, per influsso e magnificenza, del regno dei Bagratidi, nell'Armenia settentrionale, la cui capitale era Ani, dalle "mille e una chiese" (p. 17). Anche quella capitale dovette cadere in mano dei Bizantini nel 1045. La leggendaria Ani, la chiesa di Aghthamar sul lago di Van e la creazione poetica di surb Grigor Narekatsi restano come il vertice di una gloria mai più raggiunta dopo (pp. 17-18).

Il monaco di Narek, abitante al sud del lago di Van, è un mistico che sa toccare le corde più intime del cuore. Lo strumentario a sua disposizione è la parola, ma la parola purificata da ogni sedimento che la oscura, quindi una parola che ha riacquistato purissima limpidezza. Il suo discorso di conversione è al contempo esame di coscienza linguistico, per escludere gli abusi che impediscono l'uso paradasiaco della parola che ci accomuna con il Logos.

In un saggio che riprende e sviluppa idee (p. 23) presentate in "Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena. Una cristiantià di 'frontiera': martyria ed apertura all'oikumene" (OCP 61 [1995] 331-361), Zekiyan, affermato maestro in tematiche armene, ne offre un'utilissima sintesi, "La Chiesa ar-

mena e alcune caratteristiche salienti della sua spiritualità" (pp. 25-58). Appena 150 anni dopo il battesimo di Tiridate III e del suo popolo, gli Armeni mostrano l'autenticità della loro conversione attraverso un battesimo di sangue. Se ad Avarayr, nel 451, gli Armeni si sollevano unanimamente contro l'imposizione violenta della religione mazdea da parte dei Sassanidi, l'anima di questa protesta è espressa dal generalissimo Vardan Mamikonian immediatamente prima della battaglia, la vigilia di Pentecoste, il 26 maggio 451, quando afferma che il cristianesimo non è un abito da cui ci si possa spogliare, ma è lo stesso "colore della nostra pelle" (p. 26). Questo nesso tra fede e cultura, che sfocia in un martirio comunitario, sarebbe inspiegabile senza Mesrop Mashtots. Data la storia martoriata dell'Armenia, il modello di Avarayr inciderà sull'intera storia armena. Infatti il discriminante concreto del genocidio armeno del ventesimo secolo (1915-1916) è la religione; era possibile scamparne abbracciando l'Islam. Al *Metz Yeghern*, o al Grande Male, come gli Armeni chiamano il genocidio, non si è opposta alcuna resistenza, eccetto sporadicamente, come nell'episodio raccontato nei *Quaranta giorni del Mussa Dagh*, di Franz Werfel (p. 28). Inoltre se l'attenzione dell'Armenia Maior era distolta da Avarayr al tempo di Calcedonia (451), un'intesa cristologica sostanziale è stata riconosciuta nell'incontro tra Giovanni Paolo II e Karekin I (p. 30).

Un tale patrimonio va studiato. L'unica anafora in uso oggi nella Chiesa armena risale probabilmente ad una tradizione cappadoce, anche se attribuita erroneamente a s. Atanasio (p. 31). Intanto, studi recenti hanno arricchito la nostra conoscenza del patrimonio armeno, specie in materia litugica (p. 32). Tra le caratteristiche del rito armeno possiamo menzionare il pane azzimo, il calice senza acqua e il Trisagio, sempre indirizzato a Cristo. Nel 1987, in occasione dell'anno mariano, i cattolici armeni cantavano per la prima volta il Trisagio con l'acclamazione cristologica (pp. 33-34). L'anno liturgico armeno è composto di sette cicli di circa sette domeniche (p. 34). I codici manoscritti armeni sono circa 30,000, segno della leggendaria venerazione degli armeni per lo scritto (pp. 38-39). Gli *sharakan* corrispondono pressappoco ai *troparia* bizantini (p. 40). La croce in pietra conosciuta come "khatchkar" Zekiyan la chiama vera "icona" della spiritualità armena, altro indice di inculturazione, come si vede dall'immagine del "colore della pelle" di Vardan Mamikonian (pp. 42, 44). Anzi, l'armeno sarebbe l'unico tra i popoli delle periferie dell'impero bizantino dal Maghreb alla Persia a non perdere mai la continuità con la sua cultura (p. 46). L'ortodossia traspare dalla lettera che il Catholicos di Etchmiadzin, Movses IV, scrive a papa Urbano VIII nel 1626: "mentre noi diciamo una la natura inconfusa, voi dite due le nature indivise" (pp. 51-52). Zekiyan riporta in questo contesto il "decalogo ecumenico" di Shnorhali (pp. 53-55) e conclude che l'identità armena è identità di "frontiera" (pp. 55-56).

In un secondo studio, "San Gregorio di Narek" (pp. 59-102), Zekiyan afferma che il tempo in cui scrisse s. Gregorio era caratterizzato da tentativi, falliti, di riavvicinamento religioso tra le Chiese bizantina e armena risalenti

a Fozio, ed anche dall'attività della setta dei Thondrakiani / Thondracesi (pp. 60-61), che ricordano i pauliciani. Quanto alla poesia del *Matean*, cioè del *Libro della Lamentazione*, non sono mancati tentativi di ricostruzione lineare, come quella di Jean-Pierre Mahé, ma Zekiyan ne prende le distanze (pp. 70-73). La poesia narekiana è segnata personalmente dalla kenosis della narrazione, congiunta alla "pienezza" della parola (pp. 78-79). In effetti, la trama del discorso è rivelata dall'*epifania* della parola (p. 79), distinta dalla doppia "*afasia*" (o "impotenza di dire", p. 91), dell'indicibilità del peccato e dell'ineffabilità di Dio (p. 83). Saltano agli occhi le litanie e le iterazioni nel "delirio" di dare forma all'indicibile (p. 85), mentre il peccato vibra con tutta la sua inconsistente "mistica dell'abisso" (pp. 91-92). L'autore chiama *Narek*, come il *Libro della Lamentazione* per metonimia (p. 65), un' "'enciclopedia' del sapere medievale *tout court*" (p. 95) e "una delle miniere più ricche della lingua armena" (p. 101).

Sarebbe misconoscere interamente l'opera, precisa Cl. Gugerotti nel suo contributo, "La parola-lamento e Gregorio di Narek (103-135)", se si prendesse questa produzione poetica come mero sfogo, mentre di fatto si tratta di un'opera penitenziale o di purificazione della memoria. Il grido di lamento, mentre sconfessa il male, in quanto necessario retaggio della condizione umana (p. 114), vuol diventare strumento di comunione universale (p. 119). S. Gregorio prende il *simandron*, strumento di legno usato nei monasteri per chiamare alla preghiera, come simbolo della parola di Dio (p. 122). Con una passione quasi amorosa per la parola — il termine *ban*, parola, è il titolo di ciascuna delle preghiere (p. 131) —, l'arte di Narek arriva, secondo Gugerotti, alla parola *oltre la parola* (p. 132).

La Bibliografia che segue (pp. 136-154) è utilissima, data la relativa penuria di opere italiane su temi armeni (p. 136).

L'accumularsi delle immagini prende il lettore alla sprovvista con eventuali associazioni tra Lamentazioni di Geremia, espedienti retorici nella "Omelia sulla Pasqua" di Melitone di Sardis e il "*flow of consciousness*" della letteratura moderna, come, ad esempio, le pp. 160-161, oppure: "Il Benefattore rattristato, il delatore rallegrato, la coorte degli angeli desolata, mentre il diavolo balla frenetico ..." (p. 176). Altri punti ricordano piuttosto Giobbe (pp. 177, 181, 189-190). "(L)a realtà supera la misura" (p. 182) e la profondità fa entrare quei versi nella liturgia (vedi pp. 208 e 230); la "Preghiera che si offre prima del Sacrificio", ad esempio, fu introdotta nella Liturgia pontificale da s. Nersēs di Lambron (p. 321). La fantasia che crea per le "litanie" di guai e la cascata di immagini tiene il lettore con il fiato sospeso (see pp. 225, 237-238, 245-246, 259). La descrizione del naufragio a pp. 266-267 è viva e originale; incisivo il brano a pp. 319-320 sul castigo temuto. A p. 316, come nota Zekiyan, la relazione di principio del Figlio rispetto allo Spirito Santo lo riavvicina alla teologia occidentale.

Da notare che Zekiyan dà, senza spiegazioni, due date diverse, anche se molto vicine, degli estremi della vita di s. Gregorio di Narek: a pp. 18-19 "c.

945 - c. 1005", mentre a p. 59: "c. 950 - c. 1010". Peccato che manchi un indice analitico per facilitarne ancor più l'usufrutto.

Nella sua introduzione Zekiyan dà una valida sintesi del mondo teologico-spirituale armeno. Nella "Presentazione", Divo Barsotti, riprendendo parola nota che va comunque ripetuta: "Gli steccati che ci dividono non giungono fino al cielo" (p. 11). C'è per fortuna un patrimonio comune alle varie Chiese, nel monachesimo, nelle icone e così via. Proprio per riscoprire questa comunanza si deve leggere sempre più capolavori come questo, rimasto, purtroppo, ignoto in Occidente.

E. G. Farrugia, S.J.

Biblica

Henry J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts*. With a new Introduction by Paul N. Anderson, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts 1999, pp. xx + 385.

Although Henry J. Cadbury († 1974), Professor of Divinity at Harvard University and acknowledged pioneer in both redaction and modern Lucan criticism, published *The Making of Luke-Acts* in 1927, his work today is still in demand. Hendrickson here republishes the second edition Cadbury made in 1958 along with a new introduction by Paul N. Anderson of George Fox University. A member of the Society of Friends, Cadbury served on the translation committee of the Revised Standard Version. Even then, the first and second editions are practically unchanged, in spite of the lapse of 31 years, Anderson notes, adding that Cadbury was one of the first to introduce European standards as, for instance, with regard to form criticism (p. ix).

The two volumes of a single work Luke-Acts (p. 8) go to make more than one quarter of the New Testament, which means that they occupy more space than either Paul's thirteen letters or the writings bearing John's name (p. 1). The importance of Acts may be gauged by the fact that, after the curtain goes down on St Paul's activity in Rome, the student of early Christian history remains largely in the dark for another generation (p. 4). For the reader interested in the East, besides the whole argument, which sheds light on many of the places, personages and themes relevant to a knowledge of the East at its inception, one finds elements of a more specific Eastern concern. Thus one comes across the names of scholars, who have studied the early Church, such as Adolf von Harnack and the classical philologist Eduard Norden, who in 1913 wrote on *Agnostos Theos* (pp. 5f). Cadbury has recourse to a number of Church Fathers, such as John Chrysostom, who found a number of details distasteful in Luke unless an edifying explanation is provided (p. 335). Cadbury insists that Luke and Acts belong together as Book I and II and thus need a common name. On the analogy of Theophilus' *Ad Autolycum* or of the anonymous *Ad Diognetum*, one could perhaps call them

Ad Theophilum I and *II*, from their common addressee; but, in spite of a certain hesitation to adopt a hyphenated name, the author settles for Luke-Acts (p. 11; see also p. 202). Furthermore, as "factors in composition" the author identifies not only the accessible material as well as the conventional media of thought and expression, but also the author's individuality and his conscious purpose in writing (pp. 12-17). From this follows the structure of the work, which falls into four main parts: the materials accessible to the author (pp. 19-110), the common methods employed covering the various linguistic levels and genres adopted (pp. 111-209), the personality of the author, which, consciously or unconsciously, helped mould that material into a definite shape (pp. 211-296), and, finally, the conscious purpose pursued by the author (pp. 297-368). At the end, a detailed index proves to be particularly useful (pp. 369-385).

Two points may help illustrate Cadbury's approach. On a theological level, it is well-known that Luke-Acts extol the role of the the Holy Spirit. A careful analysis of the texts, however, reveals that this use is oft hardly to be distinguished from "the Spirit of the Lord" or "the Spirit of Jesus" or "God" or "Jesus," and, besides, it is not always easy to make out whether it refers to a personal or an impersonal spirit (p. 270). Central figures are depicted as being led by the Spirit (p. 269), but negative ones are also described as being under the influence of evil spirits (pp. 270f). On a more concrete level, the author illustrates St Luke's great culture by what he relates about Malta, the language used by the Maltese ("barbarian," i.e. non-Hellenic) ... and how all this is used to bring out the point of the story: God's providence in the teeth of opposition (pp. 313, 341-344). In contrast with the fickleness of the natives ("savages") in Lystra, who are at first full of enthusiasm but wind up stoning Paul, "(t)heir alien speech foreboded to any Greek unfriendly treatment, especially to shipwrecked strangers. Their kindness is therefore merely one of the series of providential escapes of this charmed hero ...".

Having dissected his text in a fourfold analysis, Cadbury takes up the question which he has postponed for the end: that of the authorship of Luke-Acts (pp. 352-360). Some of the points he underscores are pertinent also for establishing similar issues in patristic literature. Cadbury justifies his unusual procedure by suggesting that questions of date, provenience and author are not really as important for the understanding of the writing in question as usually assumed (p. 353). Curiosity about literary men is more natural in later generations, as witnessed, for instance, by the information the Muratorian Fragment (c. 175 A.D.) gives us on Luke (p. 354). On p. 355 the author collates four arguments on internal evidence for Lukan authorship: the common addressee Theophilus; the "we" passages; the distinction between the "we" passages and the other parts of the composition, which excludes the possibility that the author was an apostle; and 2 Tm 4:11 which indicates Luke as the only companion of Paul at the time of writing (p. 355). Interestingly, while Patristic writers accepted this letter as genuine, they interpreted the preface to the Gospel, where the author disclaims being an

eyewitness, as holding true only of Lk, not of Acts, as they separated the two works and the Gospel preface would have otherwise invalidated the force of the we-passages of Acts (p. 358f). Cadbury reaches the conclusion that "modern scholarship cannot unanimously accept or reject the tradition of Luke's authorship" (p. 359), adding how little our uncertainty about the author's identity hinders our effort to complete the main lines of the story he recounts (p. 360). Yet, as Anderson points out in the Foreword, the claim that the author's identity cannot be known for certain is not tantamount to asserting that Luke is known not to be the author of Luke-Acts (p. ix).

To the present reviewer, however, the way Cadbury dismisses the question of origin ("the exact date and place of writing," p. 360) seems somewhat cavalier, especially as the pointers to Syria other authors claim need to be evaluated if they are to throw light about the origin of Christianity in the form of various Christianities, which later developed into various Christian Churches. Still, for Cadbury, the question of accuracy does not rise and fall with that of authorship (p. 360f); for a second-hand report may be more reliable than the impressions of an eyewitness (p. 363). The best we can say, and we can expect nothing more of him, is to admit that the author was simply conforming to the standards of his age (p. 368).

It may give us some idea of the importance of the present work that a no mean authority as R. E. Brown, in his *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, p. 269, says: "H. J. Cadbury won over most scholars to the viewpoint that the Lucan expression are no more technical than that used by other educated Greek writers who were not physicians."

E. G. Farrugia, S.J.

J. Alberto Soggin, *Israele in epoca biblica. Istituzioni – feste – cerimonie – rituali*, (Strumenti 4. Biblica), Claudiana Editrice, Torino 2000, pp. 197.

L'A., professeur émérite d'Ancien Testament à la Faculté Vaudoise de Théologie à Rome, invité pendant plus d'un quart de siècle à enseigner au Pontificio Istituto Biblico, nous offre dans cet ouvrage un instrument de travail stimulant. Dans une série de dix-huit chapitres articulés en de nombreux paragraphes, il propose une espèce de *status quaestionis* sur les matières indiquées par le sous-titre: institutions, fêtes, cérémonies et rituels d'Israël à l'époque biblique, sans négliger le médio-judaïsme et le judaïsme après la catastrophe de 67-74 et 132-134 a.D. Une bibliographie essentielle et des index terminent le volume, fruit mûr d'une longue carrière pédagogique.

Un ouvrage de ce genre n'est pas seulement utile à qui désire s'informer de l'état des études bibliques, mais il constitue également un rappel alerte et une bonne mise au point pour ceux qui, par exemple, ont étudié naguère les institutions d'Israël dans le manuel du P. de Vaux. Un trait qui nous paraît caractéristique de l'A. et qui pourra désarçonner les amateurs de fondamentalisme, c'est l'extrême prudence, voire l'aveu d'impuissance du savant qui

confesse plus d'une fois la fragilité de nos connaissances. Ainsi quand il disserte sur l'origine de l'année sabbatique, après avoir énuméré diverses théories, l'A. conclut: «Purtroppo, data l'incompletezza e quindi la problematicità dell'informazione, il tutto rimane allo stadio congetturale» (p. 140). Voilà bien une saine attitude critique et une honnêteté intellectuelle qui, si elles ne satisferont pas les affamés de certitude, ont le mérite de poser les vrais problèmes.

Certaines formulations sont prégnantes et réajustent des idées fausses ou suscitent la réflexion. L'A. note que l'Israël préhistorique «non è mai presentato dalle fonti come nomade, bensì sempre come migrante» (p. 90), ce qui est tout autre chose, également dans ses conséquences théologiques. On retiendra ce jugement non sans humour, sinon quelque humeur: «Tutta l'apocalittica presenta del resto un aspetto intellettualistico, speculativo, da persone che operano a tavolino» (p. 165). Contrairement à ce qui est écrit p. 75, la circoncision dans l'Islam tient beaucoup plus du rite de passage — pratiqué du reste par le barbier local! — que de la cérémonie religieuse, cf. l'article «Khitān», dans EI[F]^2 5 (1986) 20b-23a, par A. J. Wensinck. Il est exagéré de dire que dans l'iconographie médiévale, la Synagogue «viene raffigurata come una creatura brutta, antipatica e con gli occhi bendati» (p. 166): il y a eu évolution du thème, qui reste de toute façon ambivalent, cf. les articles de W. Greisenegger dans LCI 1 (1968) 569-578 et 4 (1972) 231-232.

L'ouvrage, dédié à la mémoire du grand orientaliste italien Sabatino Moscati, saura intéresser non seulement les biblistes, mais tous ceux qui ressentent le besoin de réviser de manière équilibrée leurs connaissances en ces matières.

Ph. Luisier, S.J.

Canonica

George Nedungatt, S.J., *Laity and Church Temporalities: Appraisal of a Tradition*, (Dharmaram Canonical Series 1), Dharmaram Publications, Bangalore - 560 029, India, 2000, pp. 503.

According to Vatican Council II the mission of the lay faithful in the Church is characterised by secularity. Is it not then their right and duty to administer the temporal goods of the Church? The present book revolves round this issue. Traditionally, the laity of the the Thomaschristians of Kerala, through the institution of *yogam*, had a decisive role in the administration of Church property. After the promulgation of the *Code of Canons of the Eastern Churches* and the particular law of the Syro-Malabar Church on the administration of Church property, a group of lay people in this Church felt that their traditional right had been sabotaged. To vindicate their rights, they even sued the Syro-Malabar bishops in various civil courts.

Addressing this issue and enlarging the horizon beyond the Malabar Church, the author has made a timely gift to the entire Catholic Church, particularly to the Syro-Malabar Church, as this book can serve as a good briefing for the concerned judiciary of Kerala. Following as it were the law of precedence, the author examines the issue comparing it with the situation in some other Churches and countries. Thus the book is not a simple discourse on the doctrines of the laity or of temporal goods of the Church, much less is it a systematic commentary on the canons on the administration of Church property.

The approach taken in the book is interdisciplinary, ranging from the Bible through ecclesiology, Church history, philosophy of law, sociology, canon law, civil law and comparative jurisprudence. The author has made it particularly clear to laymen that Church property belongs to the Church as a juridical person and not to the Church men.

Some have appealed to the ministry of the seven Hellenists in the Acts of the Apostles (6:1-6) as proof of their thesis that the laity were entrusted with the administration of the property in the early Church. The author demonstrates the flaw of this argument.

Ecumenical councils have always tried to respond to or forestall the abuses in the administration of the Church property. As a rule, bishops were entrusted with the charge of the administration of the said property, though they were obliged to do it through an administrator.

In the book, the history of the Thomaschristian Church is divided into four periods: the Indian period, the East Syrian or Chaldean period, the Latin period and the Syro-Malabar period. The East Syrian bishops let the local people practically administer the Church; they, as a rule, did not learn the local language. Under the Latin bishops the policy was the opposite: not leaving any space for lay participation in the Church administration. During the Syro-Malabar period, the bishops had a concern to conform to the holy canons in the matter of administration of Church property, and the laity and *yogam* re-obtained a role in the said administration, albeit much limited and mutilated.

The author shows that *yogam* was conditioned by times and persons. Originally, it was but a form of self-government, the essence of which was a rather universal phenomenon. It was effectively an oligarchy (rule by a few prominent people) and not a democracy.

In the Syro-Orthodox Church, lay participation in temporal administration remains closer to the earlier tradition, albeit not identical with the pre-Diamper *yogam*. The book alludes to the problems faced by this Church in this matter.

The claim of uniqueness to *yogam* collapses before a sufficiently detailed study of the role of the lay people in temporal administration elsewhere. The book demonstrates that the lay people had a prominent, even decisive, role in many other Churches too. A comparison between the function of *fabrique* in the European Church and the *yogam* in the Thomaschristian Church

shows their common elements and confirms the assertion of the author that lay participation through *yogam* was not that unique to the Thomaschristian Church, as some would like to think.

A glance at the norms in the Oriental Code and a comparative study of the common law in the Latin and Oriental Churches on the administration of Church property provide the reader with a universal vision of the current Church law on the same subject.

Being aware that some knowledge of the canonical discipline of the Chaldean Church is necessary for a better understanding of that of the Malabar Church, the author makes a rather extensive study of the former: legislated both in its ancient synods and in the modern ones. The norms have always been concordant with the canons of the ecumenical councils. Lay people take part with an auxiliary role in the administration of the Church temporalities as experts.

Recently, the *Palliyogam* Procedure Rules and the Statutes of the Major Archiepiscopal Assembly have determined the present role of lay people in the Malabar Church. These two pieces of legislation are analysed in depth in chapter 11. The author underscores that since modern society has evolved and developed and is complex, what is needed is not a mere return to the ancient form of self-government, unmodified.

A brief survey of the civil laws of different countries reveals that in countries like Italy, France and Germany, which follow the Civil Law system, lay people have a decisive role in the administration of the temporal goods of the Church. In countries like England, the United States of America and India, which follow the Common Law system, the norms on the administration of Church property bear a resemblance to those established in the ecumenical councils, that is, the responsibility lies with the bishop.

The author clearly distinguishes between tradition, Tradition, traditionalism and latinization and catholicization. All that the Latin bishops did was not latinization; there were elements of catholicization too. While fidelity to tradition is necessary, an uncritical, blind following of it can lead to conservatism, which can be an obstacle to growth. Any absolutization of tradition is against the gospel.

In a dialogue form, chapter thirteen presents the concerns of the laity that *yogam* and the Major Archiepiscopal Assembly have been reduced to a mere consultative body. However, the author shows that the ancient *yogam* has been updated in several other modern ecclesial organs in which the laity have a greater role.

In conclusion, the author shows that the collaboration between clergy and laity in the administration of Church property need not cause conflict, but can further ecclesial communion. Openness to the Holy Spirit may help us to find the work of the same Spirit even in controversies, as it happened with the opposition raised by St Paul against St Peter at Antioch. Constant discernment on the part of the Church is necessary. The book ends with the hope that the new millennium will give fresh impetus to the Church to walk

towards its goal, not only chronologically but also ecclesiologically and canonically.

The book, in spite of distilling several disciplines, always keeps to the thread of the argument. Starting with a case in the Thomaschristian Church, the book surveys principles and norms of the Church the world over. As it addresses a current, live issue in the Church, it is highly relevant. Precisely because it is rich in information, it should be of interdisciplinary interest to a wide readership; and as it contains many detailed and helpful footnotes, the reader might wish there were also a bibliography and a subject index.

It is a joy to point out that the book inaugurates a new series of publications entitled *Dharmaram Canonical Series*, published by the newly started Institute of Canon Law, Dharmaram Vidyakshetram, Bangalore. After the promulgation of the *Code of Canons of the Eastern Churches*, several *sui iuris* Churches have reformed and codified their particular law, at least in part, but only the Syro-Malabar Church has reported the progress of this work systematically through the pages of *Synodal News*, in a language (English) that is accessible to a world-wide readership. The Chaldean Church, like the other Patriarchal Churches of the Middle East, has published its partially revised particular law in Arabic, "of which ample citations and summaries are made available for the first time in English in the present book" (p. 13). This illustrates the interest of the book to a wider readership, especially to canonists both Eastern and Western.

S. Kokkaravalayil, S.J.

Coptica

Gerhard Haeny und Annalis Leibundgut, unter Mitarbeit von Rodolphe Kasser, *Kellia. Kôm Qouçoûr 'Isa 366 und seine Kirchenanlagen*. Recherches suisses d'archéologie copte dirigées par Rodolphe Kasser. Volume 5, Peeters, Louvain – Leuven 1999, pp. 131.

Fouillé d'urgence en 1968, cet ensemble exceptionnel du site monastique des Kellia, au sud d'Alexandrie, n'a pu faire l'objet d'une publication que tout récemment. Des circonstances expliquées avec franchise dans l'Avant-propos de R. Kasser ont empêché la réalisation du volume dans de meilleurs délais, mais les auteurs ont ainsi profité des fouilles subséquentes aux Kellia pour établir de fructueuses comparaisons.

Ce «kellion», comme G. Haeny propose de nommer les établissements des Cellules qui ne sont pas des ermitages de solitaires (cf. p. 6-7) fut réaménagé pour abriter «la plus grande des églises observées aux Kellia» (p. X). Le résultat des fouilles est présenté en trois chapitres: l'architecture (G. Haeny, p. 1-39), le décor peint (A. Leibundgut, p. 41-86) et les inscriptions (R. Kasser, p. 87-92). Illustré de seize figures dans le texte et vingt-neuf planches hors texte, dont plusieurs en couleurs, l'ouvrage est complété par une biblio-

graphie, précédée d'un Abkürzungsverzeichnis qui aide à se retrouver dans la masse toujours plus impressionnante des publications relatives aux Kellia.

De l'ample description architecturale par G. Haeny, c'est évidemment l'église qui nous intéresse le plus. Le «kellion» original, qui daterait du milieu du VIIe siècle, reçoit une première adjonction au nord, un espace à deux travées, terminé semble-t-il à l'est par trois pièces, où l'A. veut reconnaître une première église. À vrai dire, le plan (p. 23, fig. 4) rappelle davantage celui de QIz 19/20 sud (sc. MSAC 1999, p. 475) que celui de QIz 16 comparé par l'A.; or, QIz 19/20 sud n'a été transformé en lieu de culte que dans une seconde phase. C'est d'ailleurs ce qui arrive à l'édifice de notre kellion qui devient une basilique à trois nefs, prolongée à son tour dans une dernière phase à l'ouest pour constituer une église au vaisseau particulièrement long (cf. p. 14 et n. 38), flanqué d'un chœur sans abside divisé en trois parties par des piliers. Signe de la richesse de l'église, le sol était recouvert par des dalles de calcaire soigneusement taillées. Dans le chœur, la section centrale avait un sol surélevé de 14 cm. du côté oriental, où l'autel reposait sur cinq colonnettes; la position du célébrant, devant l'autel, était marquée par une plaque de calcaire restée en place (cf. planche 3,1). Des banquettes couraient le long des trois murs dans la section nord du chœur, ainsi que le long d'une partie de la section sud. Trois pièces flanquaient le sanctuaire, toujours au sud, dont deux avec des banquettes tout au long des murs; la troisième est remarquable par son bassin, «Piscina» dont l'A. se demande si, malgré la forme et la position insolites, elle n'a pas quand même servi de cuve baptismale (p. 13). Du logis de l'Ancien, on retiendra surtout la pièce H, avec son ouverture directe sur l'église, aménagée de façon particulièrement «unbequem» (p. 9). L'interprétation exacte de tous ces faits, comme on s'imagine, reste encore à faire.

L'A. polémique plus d'une fois contre la datation par la céramique, opérée à grand échelle aux Kellia (cf. p. 27 et 37), et voudrait repousser de 25-40 ans les dates proposées, ce qui situerait la grande expansion de tout le site «in die Frühzeit der arabischen Besetzung» et son abandon «gegen das Ende des 8. Jahrhunderts» (p. 39): on laissera aux spécialistes le soin d'en débattre, mais historiquement, cette datation serait satisfaisante.

Le chapitre sur le décor peint nous offre une des meilleures surprises venues des Kellia, malheureusement dans un état très fragmentaire. A. Leibundgut relève que les peintures de QIs 366 sont en général «von sehr guter Qualität» (p. 48). Par comparaison stylistique, l'A. montre qu'un même atelier doit être responsable du décor inférieur des murs dans l'église de notre kellion et la basilique du Kôm 219 (p. 54 et 80). La pièce D du logis monastique était particulièrement ornée; une partie de sa décoration a pu être conservée (p. 68, n. 139). Mais le joyau vient du chœur de la basilique. Il s'agit d'un fragment de visage que l'A. n'hésite pas à comparer à la fameuse icône du Christ au Sinai, ou bien aux peintures de S. Maria Antiqua à Rome, témoins du courant hellénistique d'origine constantinopolitaine qui se répand dans la première moitié du VIIe siècle (p. 76). Il faut donc croire,

comme le note l'A., que si les excellentes peintures du chœur appartiennent bien à la première phase de construction de la basilique, «so müssen für die figürlichen Malereien im Sanktuar Künstler von auswärts herangezogen worden sein, was angesichts der Grösse der Basilika und der für Kellia ungewöhnlich reichen Malerei nicht verwundert» (p. 82).

Des inscriptions patiemment éditées par R. Kasser, il n'y a hélas pas grand chose à retenir à cause de leur nature extrêment fragmentaire, si ce n'est une cryptographie au n° 1.

La qualité des contributions, leur minutie également, font de cette monographie un jalon important dans l'étude du site monastique des Kellia. Si les nombreuses questions soulevées ne sont pas toutes résolues, leur claire exposition assure par cela même le progrès de nos connaissances.

Ph. Luisier, S.J.

Explorations aux Qouçoûr el-Izeila lors des campagnes 1981, 1982, 1984, 1985, 1986, 1989 et 1990. Contributions de Françoise Bonnet Borel, Nathalie Bosson, Philippe Bridel, Marie-Isabelle Cattin, Georges Descœudres, Sébastien Favre, Peter Grossmann, Rodolphe Kasser, Elzbieta Makowiecka, Giorgio Nogara, Jan Partyka, Marguerite Rassart-Debergh, Daniel Sierro, avec la collaboration de Françoise Burri. Coordination de l'édition Philippe Bridel, assisté de Nathalie Bosson et Daniel Sierro. Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève sous la direction de Rodolphe Kasser. EK 8184. Tome 3, Peeters, Louvain - Leuven, 1999, pp. 779 + 3 plans et 25 dépliants en pochette.

Voici, après le volume RSAC 1999 par G. Haeny, A. Leibundgut et R. Kasser sur le kôm Qoûçour 'Isa 366 dont nous parlons dans cette livraison des OCP, un nouvel ouvrage consacré au site monastique des Kellia. Si le premier est une monographie aussi exhaustive que possible sur un seul ermitage, celui-ci présente le résultat de neuf campagnes de fouilles aux Qouçoûr el-'Izeila (p. XIV-XV), menées avec des objectifs précis que Ph. Bridel énumère dans l'Introduction; tous visaient à faire progresser «la compréhension de l'histoire des Kellia» (p. 3). Il a donc fallu opérer des choix qui se sont révélés judicieux, limitant les fouilles à neuf ermitages au plan original.

Toujours dans l'Introduction, nous trouvons ensuite une étude de R. Kasser sur le chemin parcouru par les moines qui se dirigeaient de Nitrie à Scété en passant par les Kellia (p. 7-10 et plan 2), puis un article signé par R. Kasser, J. Partyka et N. Bosson, sur quatorze inscriptions qui mentionnent des personnages historiques, de Dioscore d'Alexandrie au patriarche Simon I, de l'empereur Justinien à Phocas, (p. 11-17). En lisant les remarques préliminaires de Fr. Bonnet Borel sur les problèmes de datation par la céramique, on songera aux critiques de G. Haeny que nous évoquons dans le compte rendu de RSAC 1999.

Le corps de l'ouvrage (p. 21-461) est constitué par la présentation des résultats des fouilles qui s'ordonne selon le même schéma pour chaque ermitage: architecture, signé essentiellement par S. Favre, mais aussi par E. Makowiecka et G. Nogara; épigraphie, par R. Kasser et J. Partyka, avec la collaboration de N. Bosson; peinture, par M. Rassart-Debergh; matériel et datation, par Fr. Bonnet Borel et Marie-Isabelle Cattin. De nombreuses figures illustrent les textes, ainsi que 111 planches en couleurs hors texte; un portefeuille indépendant protège trois plans des Kellia, un global, l'autre de la zone sud, le troisième des Qouçoûr el-'Izeila, et 25 dépliants qui ne concernent pas seulement l'architecture, mais aussi le décor peint relevé au dessin par G. Nogara et D. Sierro, souvent bien plus lisible que les photographies.

Vient ensuite une importante contribution de G. Descœudres dont nous reparlerons plus bas, puis sont offerts trois catalogues, celui du matériel archéologique (Fr. Bonnet Morel et I. Cattin), celui des inscriptions, avec un précieux index copte et grec (N. Bosson), enfin celui des peintures (D. Sierro), précédé d'une synthèse rédigée par M. Rassart-Debergh qui réserve pour le futur corpus général les développements majeurs. Bibliographies, tables et sommaire complètent le volume qui est, déjà physiquement, de poids!

Une telle somme de travail mériterait d'être discutée tout au long. Nous nous contenterons ici de noter quelques points qui, à la lecture, nous ont paru particulièrement intéressants. Dans le domaine de l'architecture, on retiendra l'ermitage QIz 301 dont le noyau initial remonterait à la fin du IVe siècle (p. 435 ss). Quant à QIz 156, il constitue «un exemple presque parfait de l'architecture du VIIe siècle aux Kellia, époque de grande prospérité si l'on en juge par la qualité des constructions, la profusion des matériaux importés et la richesse des décors» (p. 415); il «donne l'impression d'avoir été réalisé par des gens de métier, proposant à des clients relativement fortunés un produit précis, à un prix clairement établi» (p. 421). La pièce 29 de QIz 45 est appelée *memoria* ou *martyrium* par les A.; J. Partyka voudrait y voir pratiquer une bénédiction rituelle des eaux et va jusqu'à reconstituer toute unc liturgie baptismale dans cet ermitage (p. 225-236): sans nier la possibilité de baptême aux Kellia, surtout après l'invasion arabe, l'hypothèse ne nous paraît pas bien fondée, d'autant plus que le mot ⲈⲨⲬⲀⲢⲒⲤⲦⲎⲢⲒⲞⲚ de l'inscription 104 (p. 216) est ambigu: se rapporte-t-il à la pièce 29 en elle-même ou bien seulement à un vœu accompli par les personnes nommées et dont nous ne savons rien?

Signalons deux articles particuliers dans cette section sur l'architecturc, l'un de Ph. Bridel sur la mise en œuvre de la brique cuite et du bois (p. 70-76) et l'autre de P. Grossmann sur les églises de QIz 14 et 16 (p. 87-93), qu'on lira en contrepoint des analyses de G. Descœudres. Relevons encore deux particularités qui se rapportent à l'eau dans QIz 90, les installations hydrauliques du jardin (p. 297-298) et «un amusant système de rafraîchissement de gargoulette» dans la pièce 7 (p. 287).

Parmi les peintures, il faut au moins remarquer une scène de proscynèse, malheureusement amputée, qui évoque celle de Saqqara (p. 41), l'ensemble de QIz 19/20 avec licorne, aurige et tête au nimbe crucifère (p. 127-128), ainsi que le décor autour de la fontaine à gargoulettes de QIz 90 (p. 329). M. Rassart-Debergh a pu déterminer la présence du fameux bleu égyptien (cf. p. 326 et 347) et nous promet une étude de Lucien Basch, spécialiste de la marine antique, sur les bateaux des Kellia (p. 142). Quant aux saints militaires de QIz 14 (p. 45-46), ils sont déjà célèbres.

La virtuosité des stucs de QIz 19/20 est mise en évidence par les A. (p. 110). En QIz 90, on a découvert un «trésor monétaire» de 160 pièces de bronze placé dans une amphore cachée dans le sol avant l'époque de Phocas; les premières monnaies lisibles remontent à Justinien. En fait, la valeur du «trésor» est minime et contraste fortement avec les précautions qu'on a prises pour l'enterrer (p. 368-372, par J. Partyka).

Les inscriptions, inégalement réparties et souvent très fragmentaires, revêtent un indéniable intérêt. Au niveau linguistique d'abord, avec par exemple la forme ⲥⲁⲛ, fayoumique ou mésokémique, au n° 9 (p. 31): on espère du reste que le futur corpus épigraphique comprendra une étude dialectale complète, ainsi qu'un essai de paléographie des Kellia et un essai sur l'onomastique, tant est grande la richesse des inscriptions en ces matières. Un saint inconnu, «Agathe d'Arbat» (?), apparaît au n° 159 (p. 316). Quant à sainte Tatiana du n° 12 (p. 34), il s'agit bien, à notre avis, de la Romaine dont le culte, du reste, n'est pas tant latin qu'oriental, cf. Fr. Halkin dans ses *Légendes grecques de «martyres romaines»*, Bruxelles 1973, p. 9: fêtée le 12 janvier, elle est bien connue des Slaves. Au sujet de ⲭⲙⲅ (p. 447-448), on pourra ajouter maintenant à la bibliographie l'article de A. Di Bitonto Kasser dans *Aegyptus* 78 (1998) 123-129.

Au niveau spirituel, retenons le n° 156 (p. 314-315), avec une définition de quelques vertus qu'un Évagre n'aurait pas démenti, par exemple à la ligne 2: ⲟⲩϩⲗⲟϫ ⲡⲉ ⲡⲓⲑⲉⲃⲓⲟ, «L'humilité est 'Douceur'», que l'on comparera avec *Sur les pensées* 23,23 (ed. Géhin-Guillaumont, SC 438, p. 234), où ταπεινοφρωσύνη et πραΰτης sont les vertus nécessaires à l'anachorèse. Aux n° 170-172 (p. 406-407), on voit un cercle flanqué d'une double inscripition cruciforme «Jésus, sauve!» et au dessous, du mot ⲟⲓⲭⲁⲣⲓⲥ[ⲧⲁ] (*sic*): «serait-ce une image eucharistique?», se demandent à juste titre les A. Sûrement liturgique est le Trisagion théopaschiste du n° 149 (p. 312), pour duquel on verra maintenant l'article de S. Janeras «Le trisagion: une formule brève en liturgie comparée», dans R. Taft et G. Winkler, *Acts of the International Congress «Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)». Rome, 25-29 September 1998* (OCA 265), Rome 2001, p. 495-562, spécialement p. 544ss. Les A. ont tort de s'étonner, au n° 146 (p. 310), de l'ordre des trois jeunes Hébreux ⲁⲛⲁⲛⲓⲁⲥ, ⲁⲍⲁⲣⲓⲁⲥ et ⲙⲓⲥⲁⲉⲗ, puisque c'est exactement celui de Dn 3,88 dans la Septante, verset qui fait partie du Cantique prié chaque matin dans la liturgie des heures coptes, cf. H. Quecke, *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet*, Louvain 1970, p. 408, l. 1 (texte copte) et p.

171-172: on voit comment la vie liturgique, et non seulement la vie spirituelle, se reflète dans les inscriptions des Kellia qui du coup nous confirment par l'épigraphie ce que nous savions par les textes littéraires.

Du point de vue historique, le n° 131 et son jumeau 132 bis (p. 302-305) lèvent tous les doutes sur l'interprétation des «Lami»: il s'agit bien des Arabes. Dans notre compte rendu de MSAC 1994 publié dans OCP 63 (1997) 529-530, nous avions déjà montré que le mot ⲁϫⲡ, dans le bohairique des Kellia, ne signifie pas «heure», mais «année», voire, comme terme technique, «année de l'indiction». On le voit confirmer par les inscriptions n° 131 et 132 bis, avec l'équivalence entre l'an 381 de Dioclétien et la huitième indiction; en revanche, les chiffres ne correspondent pas, comme il arrive fréquemment, au n° 140 (p. 308). L'intérêt de cette équation ⲁϫⲡ = année d'indiction, outre qu'elle évacue les théories plus ou moins spiritualistes sur l'heure de la mort des moines aux Kellia, c'est qu'elle permet de cerner davantage les dates quand d'autres repères chronologiques sont donnés, notamment les années de règne d'un empereur: il y a là tout un travail qu'on devra mener à bien.

Il nous reste enfin à parler de l'essai sur «Kirche und Diakonia: Gemeinschaftsräume in den Ermitagen der Qusur el-Izeila» que G. Descœudres nous propose aux pages 463 à 517. Disons-le d'emblée, il s'agit d'une synthèse très heureuse qui tente d'expliquer l'évolution tant cultuelle que monastique et sociale du site, principalement aux VIIe et VIIIe siècles. Notre seul regret est que l'A. n'ait pas pu — ou dû — profiter de RSAC 1999 par Haeny - Leibundgut - Kasser sur le kôm Qouçoûr 'Isa 366, car cet ermitage date précisément des deux siècles envisagés et son évolution nous paraît tout à fait semblable à ce que montre G. Descœudres pour les Qouçoûr el-'Izeila.

Après avoir rappelé le résultat des fouilles de QIz 14, 16, 19/20, 45 et 106 qui présentent tous des structures analogues, soit églises, soit salles doubles (p. 464-481), l'A. s'attache à la description du matériel liturgique (autel, chancel, ambon, reliquaire), puis de l'aspect extérieur et intérieur des églises (avec deux reconstitutions) (p. 483-492). Vient alors le chapitre le plus original et le plus important, consacré aux espaces communautaires où l'A. reconnaît, de façon absolument convaincante, des salles non seulement de prière commune, mais aussi d'*agapè*, c'est-à-dire de ces repas que les moines prenaient ensemble le samedi soir et le dimanche matin, après la liturgie eucharistique célébrée dans l'église (p. 492-503). Mais ces espaces communautaires servaient aussi de «diaconie»; certaines pièces des Kellia peuvent être même décrites comme des «xenodochia» (p. 502-505). L'A. remarque ensuite que les églises et les diaconies ont «eine übereinstimmende Grundstruktur» (p. 505); relevons une originalité des diaconies, un tapis peint sur le sol qui se retrouve plusieurs fois aux Kellia. Après un résumé de l'acquis, l'A. conclut par quelques pages denses sur le «Strukturwandel in den Kellia» (p. 509-517), où il affronte notamment la question de la densité de la population monastique du site: si Pallade exagère peut-être en parlant de 600 moines à son époque, on peut estimer à environ 1500 moines la population des

Kellia au tournant des VIe-VIIe siècles, et le double vers le milieu du VIIe; au milieu du VIIIe siècle, les Kellia devaient être en grande partie abandonnés (p. 511). Pourquoi y a-t-il eu un tel développement dans la première moitié du VIIe siècle? L'A. veut y voir le résultat d'une immigration de moines, suite aux sacs de Scété par les Berbères, aux massacres lors de l'invasion perse et aux persécutions de la part des Chalcédoniens (p. 512).

Ce n'est pas ici le lieu de discuter tous ces faits et les critiques qu'avancent G. Haeny sur la datation des Kellia ne sont peut-être pas sans fondement: il faudrait alors situer plutôt dans les premières décennies de l'occupation arabe le vaste développement du site, quand l'Église non-chalcédonienne d'Égypte a pu croire un moment à son triomphe sur les Chalcédoniens. Est-ce que ce sont d'ailleurs des immigrés fugitifs qui ont pu patronner toutes ces constructions et leur décoration, ou bien n'y a-t-il pas eu plutôt très consciemment, de la part du clergé et des notables non-chalcédoniens après leur apparente victoire sur le parti adverse, la volonté de favoriser de manière toute spéciale les moines qui n'avaient plus, dès lors, à vivre dans la simplicité des premiers âges, mais à témoigner d'un renouveau de l'Église? D'autre part, il conviendrait de savoir dans quelle mesure les Arabes ont protégé les lieux de culte dans le Delta et si, comme il arrivera plus tard dans la Vallée, les Chrétiens n'ont pas dû profiter du calme du désert pour construire un réseau d'églises ouvertes aussi aux pèlerins-fidèles. Bref, il y a encore beaucoup d'inconnues dans cette période de la vie des Chrétiens d'Égypte et il nous faut utiliser toutes les sources — l'*Histoire des Patriarches* n'est pas toujours la meilleure! — pour comprendre l'ampleur des phénomènes. Une chose est claire, c'est que le repli copte se vérifie très tôt aux Kellia, dont les moines subissent le contrecoup des lois musulmanes sur la capitation dont ils avaient d'abord été épargnés. Comme le Delta passe plus rapidement que la Vallée à l'Islam, on doit compter aussi avec un net affaiblissement du support populaire après l'époque des premières révoltes coptes. Le brillant patronnage reçu dans la seconde moitié du VIIe siècle, hélas, a fait long feu.

Avant de terminer, nous voudrions encore mettre en garde contre la tentation d'assimiler le problème confessionnel avec l'appartenance linguistique (cf. par exemple p. 230-231 et p. 479). Barsanuphe, le grand reclus de Palestine qui meurt vers le milieu du VIe siècle, est un 'copte chalcédonien' qui s'excuse, dans sa *Lettre* 55, de ne pas répondre «en égyptien» à son correspondant, un moine 'copte' venu habiter le monastère, car celui qui lui sert de secrétaire ne sait que le grec. À l'inverse, c'est encore en grec que le patriarche non-chalcédonien Alexandre II écrit une *Lettre* festale entre 713 et 724, qui nous a du reste été conservée par un papyrus découvert au Monastère Blanc près de l'actuel Sohag (!), cf. L. S. B. MacCoull dans DOP 44 (1990) 27-40. Il est plus que dangereux de décider, seulement sur le critère de la langue, de la confession de celui qui a rédigé une inscription. Nous ne sommes pas davantage convaincu qu'il soit légitime d'attribuer un édifice de culte à tel ou tel parti uniquement par l'absence ou la présence d'un élément

architectural dans le sanctuaire (cf. p. 490-492): l'évolution des usages liturgiques aux VIe-VIIe siècles nous sont encore trop méconnus pour risquer ce genre d'opération. Le seul critère valable reste le texte épigraphique.

On ne saurait assez féliciter les éditeurs pour ce magnifique ouvrage dont le but est largement atteint, qui est de faire progresser nos connaissances historiques sur le site des Kellia. La présentation soignée, la beauté des figures et des planches, les contributions écrites avec précision et courage, tout cela contribue au succès de l'entreprise et invite tout à la fois, et de manière exemplaire, à poursuivre la recherche.

Ph. Luisier, S.J.

Historica

Klaus Rosen, *Die Völkerwanderung* (= C. H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe; 2180) München, Verlag C. H. Beck 2002, Ss.128.

In questa breve opera l'A. traccia la storia delle migrazioni di Alamanni, Burgundi, Cimbri, Franchi, Germani, Goti (Visigoti e Ostrogoti) Longobardi, Marcomanni, Teutoni, Vandali e di altre popolazioni germaniche che dal secondo secolo a.C. al secolo IX d. Cristo, sono scese dal Nord e hanno percorso e occupato il bacino del Mediteraneo. L'A. che insegna storia antica all'Università di Bonn, traccia a grandi linee lo svolgersi di quell'importante fenomeno, attraverso citazioni di Tacito, Ammiano Marcellino, Seneca, Isidoro di Siviglia, Aurelio Vittore, Paolo Diacono e d'altri storici o scrittori. E oltre a movimenti di massa che coinvolgono interi popoli, il libro descrive l'apparire sulla scena di numerosi personaggi "barbari", quali Alboino, Amalrico, Ariovisto, Attila, Cilderico, Cilperico, Enrico Gildeberto, Cuderico, Fridigerno, Genserico, Totila, Unnerico e Wulfila. Infine l'A. non si sottrae alla domanda se ci sia rapporto di causa ed effetto fra l'emigrazione dei popoli germanici e la caduta dell'impero romano.

La risposta dell'A. è sfumata. Da una parte afferma che "la migrazione dei popoli non è soltanto spostamento da una parte all'altra, ma è l'inserimento di una nuova generazione di popoli giovani nella storia universale" (p. 115). D'altra parte Rosen cita Piganiol che paragona l'influsso negativo dei popoli germanici sulla caduta di Roma, all'intento nazista di prostrare la Francia nel corso della seconda guerra mondiale (pp. 120-121).

Gli imperi sovrannazionali e interreligiosi, come gli imperi romano, persiano, omayade, abbaside e ottomano, dice Toynbee, sono di solito entro un certo lasso di tempo destinati a estinguersi di morte naturale. Semmai l'impero ottomano è morto di morte violenta e sono state le potenze cristiane, di Russia, di Austria-Ungheria, di Francia, di Inghilterra ad affrettare la morte del "grande malato". Ultima ci si è aggiunta anche l'Italia nelle guerre balcaniche e nella guerra di Libia. I cristiani d'Europa sono quindi stati "barbari" nei confronti dell'impero ottomano che all'inizio del secolo

XX contava il 25% di sudditi cristiani. È una considerazione comparativa sollecitata in me dalla lettura di queste agili pagine di tarda antichità.

V. Poggi, S.J.

Αλέξης Γ. Κ. Σαββίδης, *Ούννοι, Βυζάντιο και Ευρώπη. Ο κόσμος των πρώιμων Τούρκων*, Ιδρυμα Γουλάνδρη-Χόρη, Αθήνα 2000, σ. 94 + 11 εικόνες + 3 χάρτες.

A look at Attila's portraits reproduced here (pp. 77f) gives us some idea of the fear the historical Attila instilled. His image has remained, in this regard, unchanged throughout the ages.

The Huns were the first among a series of Turcophile tribes to disturb the balance of peace in Europe. The danger was so keenly felt that even the Allies in the first world war referred to the Germans as Huns, and Hitler himself called the German plan to occupy France "Operation Attila" (p. 11). After the Turkish invasion of Cyprus in 1974, the dividing line was called "Attila's line" (p. 12). Byzantines, too, used to call various Turkish peoples who invaded the Empire Huns (p. 12). The Huns turn up for the first time on the European scene around 372-376 A.D. when they migrated en masse from Asia and settled on the western shores of the river Don where they set up an immense empire in central Eastern Europe (pp. 14f). Basically nomads, they were always on the run, with their horses and carriages for their home (p. 17). According to Ammonios Markellinos († 395), they did not cook, but ate wild roots and rotten meat, which they kept on the back of their horses, on which they sat like women, with both their feet on one side (pp. 18f). Attila figures as Etzel in the Nibelungen and as Atli in the Scandinavian legends; Verdi composed his "Attila" in 1845-1846 (p. 20). Uldin, or Huldin, is considered to be the first king of the Huns (p. 22). Theodosius II was forced to give them 25,200 golden coins so as to stop Rougilas' raids in the Balkans (p. 27).

With Attila, the Huns reach their apogee between the years 434 and 453; at the beginning of this period he was roughly 29 years old, or, according to other historians, about 40 (pp. 29f). Attila had his mediocre elder brother Bleda eliminated in a prearranged hunting accident around 445 so as to become sole ruler (pp. 32f). The fear the Huns inspired had a deterrent effect, although not so much desire for conquest drove them as thirst for gold and women. The Byzantines soon came to realize what threat the Huns posed for their Balkan provinces (p. 33), especially since, in 441-443, attacks on Byzantine targets became intense. In 442-443 a section of Attila's army even reached the outskirts of Constantinople, although he had the good sense not to besiege the city and accepted instead a compensation in gold, maybe because he was all too aware how inexperienced his horse was for besieging great cities (pp. 35f). Yet these insatiable economic demands had to be met by the new strong man in Byzantium, Chrysaphius, though later Attila used

the pretext of retardation in payment to lay waste many cities (pp. 36f). Far from being uncouth, Attila was a past master at psychological warfare (p. 38).

The Huns are called Scythians by Priskus (p. 44). On one of the embassies from Constantinople to Attila, he notes that, while the others were served in silver or golden goblets, Attila alone drank from a wooden cup (p. 51). One one occasion, no sooner he had received received the money stipulated, Attila demanded that Chrysaphius be handed over to him as traitor (pp. 53f). Hoping to acquire a good portion of the Western Roman Emperor by marriage, Attila proposed to marry the sister of Valentinian III (425-455), but his offer was turned down. What followed shows how thoroughly Attila merits to be called "flagellum Dei" (p. 55), though, apparently, it was the bishop of Margos who, under torture, gave him this nickname (p. 77). As J. P. Roux put it, wherever he passed Attila left behind him saints (p. 56). One of the most famous battles he engaged in has gone down in history as the Battle of the Catalaunian Plains in 451 (p. 57; picture on p. 81); for all its ambiguities, Attila did not win, but left for Pannonia (p. 60). On another expedition (p. 61), by forcing the Aquileians to flee (see p. 83), Attila unwittingly became the "founder" of Venice (pp. 61 f). Proceeding unhindered southward, he was met by Pope Leo I, who persuaded him to turn back (p. 62; see picture on pp. 79 and 82). Unfortunately, Prosper Tiro of Aquitaine († c. 455), the pope's secretary, has left us no notes about the meeting (p. 62). According to M. Brion, the pope may have pointed out to him where the real wealth lay — Constantinople (pp. 63f). Indeed, shortly after this meeting, Attila sent a threatening letter to Markianos. And yet, as a recent work on Leo I points out, the whole episode has been trasmitted with such legendary features that it is hard to account for Attila's withdrawal, Alaric's tragic death after having sacked Rome in 410 being suggested as the probable motive (L. Casula, *Leone Magno: Il conflitto tra ortodossia ed eresia nel quinto secolo*, Roma 2002, p. 45). Attila died in 453, aged 47 or 58, perhaps killed by his wife (p. 64). When Attila's sun Ernak tried his luck, the Huns were once more driven back by Rome in 454 or 455 (pp. 64f). The idea that with Attila's death his empire simply disintegrated because his successors did not know how to keep it together is false (p. 66). Through the tribes that descended from them, the Huns caused trouble as late as 558-559, almost snatching Constantinople, only to be finally repulsed by Belisarios. Among their successors are the Bulgarians or Proto-Bulgarians (p. 67). Unfortunately, however, the Table of the Huns' Leaders covers only the period that runs from about 400 to about 455 (p. 69). The Basic Bibliography is found on pp. 87-94.

Like other writings of A. Savvides, this work is characterized by clarity and arouses the reader's interest throughout.

E. G. Farrugia, S.J.

Islamica

Camillo Ballin, *Il Cristo e il Mahdi. La comunità cristiana in Sudan nel suo contesto islamico con particolare riguardo al periodo della rivoluzione mahdista (1881-1898)*. 40128 Bologna, via di Corticella 181, Editrice Missionaria Italiana 2001, pp. 736.

In un opera sull'escatologia pubblicata recentemente da Hannes Möhring, *Der Weltkaiser der Endzeit*, il mahdī è così descritto: il rettamente guidato, figura salvatrice, senza errore e senza macchia, che riconduce al vero Islam e riempie il mondo di giustizia. Dev'essere della famiglia del profeta e portarne il nome. La sua durata in funzione non è lunga, non superando i nove anni. L'avvento del mahdī è concepito come finale, perciò escatologico. Il Profeta ha predetto che al-Qaḥṭanī, leggendario antenato dei sudarabici, verrà alla fine e con il suo scettro guiderà la *ummah* alla salvezza. L'attesa del Mahdī nasce originariamente in contesto sci'itico e si concentra sul figlio di 'Alī, Abū l-Qasim Muḥammad Ibn al-Ḥanafiya. I pretendenti mahdī sono numerosi nella storia dell'Islam. Ne nomino alcuni: al-Sufyānī, Abū Ga'far al-Manṣūr, Badraddī di Shamauna, Muḥammad b Falāḥ, Qïzïlba', Sāliḥ, Ibn Tumart, Ibn Hūd, i mahdī fatimidi, i mahdī Qarmaṭi, ecc.

Camillo Ballin si occupa appunto del mahdī del Sudan, Muḥammad Aḥmad ibn 'Abd Allāh, nato a Dongola nel 1843. La storia della cristianità sotto il mahdī è il cuore del lavoro di Ballin. Quanto precede le sorti cristiane sotto il mahdī è il necessario vestibolo che aiuta il lettore a capire quel nucleo: la geografia umana del Sudan (pp. 27-36), il primo arrivo del Cristianesimo (pp. 36-44), l'avvento e la diffusione dell'Islam (pp. 44-48), le cause della scomparsa del cristianesimo (pp. 48-56), i tentativi di evangelizzazione dal secolo XVI al XIX e il formarsi di una minoranza cristiana orientale (pp. 59-79), la comunità latina e Daniele Comboni (pp. 81-143), i caratteri dell'Islam sudanese, specialmente per quanto riguarda il sufismo e le confraternite (pp. 145-180), i cristiani come *dhimmī* nel Sudan musulmano (pp. 180-183).

Si arriva così al tema del mahdismo. Siccome una tradizione islamica genuina afferma che Dio all'inizio di ogni secolo manda un riformatore, il nostro Muḥammad Aḥmad Ibn 'Abdillahi, nel passaggio fra il 1299 e il 1300 dell'egira (19 giugno 1881 del calendario gregoriano), si proclama mahdī (p. 225). Protesta contro le angherie e il fiscalismo turcoegiziano, contro l'abolizione della schiavitù da parte delle potenze occidentali, intraprende una serie di sorprendenti vittorie militari, fino a conquistare nel 1885 la capitale Khartum, dove il generale Charles George Gordon è ucciso (p. 252) Lo stesso anno 1885 però il mahdī muore, dopo neppure cinque anni di mahdiyah, benché il mahdī, come sappiamo, ne abbia a disposizione nove (pp. 254-257). Gli succede come vicario 'Abdullah al-Ta'āy'ī detto al-Ḫalīfah che ne continua l'opera, finché non viene definitivamente sconfitto a Kararī nel 1898. L'A. studia dettagliatamente le vicende del cristianesimo sudanese du-

rante i diciassette anni intercorsi fra l'autoproclamazione del mahdī nel 1881 e la sconfitta del 1898. E coglie gli aspetti contradditori di questa mahdiya che si proclama vivificatrice dell'Islam e rinnega invece l'Islam, cambiando la *shahādah* o professione di fede, nella formula seguente: "testimonio che non c'è altro Dio che Dio, testimonio che Muhammad è l'inviato di Dio e che Muhammad Aḥmad ibn 'Abdillāhi è il mahdī di Dio e il successore del suo inviato" (p. 275) e instaura un regime violento. Il mahdī contraddice il Corano che esclude l'uso della forza in materia di religione, *lā ikrā fī al-dīn* (Cor II, 256). La mahdiya, inoltre, contraddice l'Islam abolendo il riconoscimento legale delle comunità ebraiche e cristiane, (la famiglia della Bibbia, *ahl al-kitāb*), che l'Islam pratica da sempre, secondo la figura giuridica della *dhimmah* o del riconoscimento legale di comunità non islamiche. La mahdiya obbliga invece i membri di quelle comunità a far professione di fede mahdista, come chiede al governatore di Bahr al-Ghazal, Lupton Frank Miller (p. 275) e come chiederà perfino ai missionari europei. Anche per un altro aspetto il mahdī rinnega l'Islam. Infatti, dal Profeta in poi, che ha come sposa anche Maria la Copta, l'Islam ammette la validità del matrimonio misto, cioè di un musulmano con una donna non musulmana. Invece la mahdiya proclama al contrario che i matrimoni nei quali i coniugi non aderiscano ambedue alla mahdiya sono invalidi. Ecco allora che cristiani copti, siri, armeni, greci e latini e gli stessi musulmani sono in balia dell'arbitrio del mahdī.

L'A. che appartiene alla congregazione religiosa comboniana, si occupa specificamente di quanto abbia sofferto la sua congregazione sotto il regime mahdista. Infatti l'anno dell'avvento del mahdī è l'anno della morte a Khartum del vescovo Daniele Comboni che di tale congregazione religiosa è il fondatore. C'è il problema della successione. Il console austroungarico fa il nome di Matteo Kirchner. Propaganda propone invece Don Giovanni Losi, quale superiore ad interim. Ma il suo carattere indeciso fa perdere le occasioni di fuga, esponendo sacerdoti, fratelli e suore a penosi anni di prigionia. Il mahdī impone la fede mahdista, non solo ai musulmani, ma anche ai cristiani, *dhimmī* o protetti, perfino ai sacerdoti e alle religiose cattolici. Alle suore chiede che si sposino. Dopo la fuga o la fine del mahdismo i superstiti lasciano alle spalle numerose vittime cadute sul campo per reclusione o per inedia e altri che la dolorosa esperienza ha segnato per sempre. Per i suoi confratelli di oltre un secolo fa, l'A. ha comprensione. Egli rivela uno spiccato senso storico nel riflettere spassionatamente e oggettivamente sulle fonti. La documentazione che ha raccolto è imponente. La sua conoscenza dell'arabo, sia nel parlarlo che nel leggerlo e scriverlo gli ha dato la possibilità di leggere documenti di archivio e di interrogare discendenti del mahdī o di cristiani di allora. Riproduce tra l'altro un manoscritto nel quale tredici tra padri, fratelli e suore, sono identificati con il loro nuovo nome arabo musulmano. Il candidato non esclude che quei confratelli e quelle suore abbiano fatto professione mahdista. Ma nello stesso tempo cerca con cura nelle pubblicazioni, negli archivi, nelle interviste, di ricostruire per quanto è pos-

sibile la verità. Direi che proprio in questo tentativo sincero ed efficace di purificare la memoria, al di là dei mitologemi, l'A. dimostra di saper ricostruire la storia con grande onestà. In questo l'opera costituisce un apporto nuovo e considerevole anche rispetto ai lavori storici pure indispensabili come quelle di P. M. Holt. L'A. ha mostrato di essere uomo di governo quando è stato provinciale dei Comboniani di Egitto. Attualmente dirige una scuola per lo studio dell'arabo al Cairo e non c'è dubbio che i trent'anni di soggiorno in terre arabofone lo preparano egregiamente a quest'ufficio. Mi auguro però che Camillo Ballin continui a occuparsi della storia della sua congregazione o della Chiesa in territori arabofoni, perché in questo lavoro duro e paziente ha dimostrato di saper ricostruire il contesto culturale in cui gli eventi si svolgono, avvengono soprusi ed eroismi, misfatti e debolezze, gli uomini si rispettano o si temono. Penso ai giudizi che Camillo Ballin dà di alcuni che difficilmente possono discolparsi, come Isidoro Locatelli o Paolo Rosignoli. Egli lo fa con obbiettività serena, senza caricare le tinte. E penso alla ricostruzione generosa di una figura ammirevole, perfino nella rinuncia alla propria vocazione religiosa, come Teresa Grigolini, costretta a sposare un greco ortodosso, dapprima con una sorta di gentleman's agreement, poi incalzata dalle spie del mahdī, costretta a vivere quel coniugio, che aveva inteso soltano pro forma. Ballin ha perfino intervistato discendenti di Teresa per ricostruirne la dolorosa, umanissima vicenda. Dopo di essersi manifestato così oggettivo, imparziale e pur sempre umano con quei protagonisti della sua storia, Ballin può permettersi applicazioni analogiche ai pericoli di fondamentalismo che corre l'islam attuale non solo nel Sudan, che Ballin ben conosce per esperienza vissuta, ma anche in altri territori dove l'Islam conta pretendenti mahdi con la stessa tendenza fondamentalista e liberticida. Un libro che fa riflettere dunque e attuale quanto mai, ricordandoci che il fondamentalismo islamico è come un treno lanciato a folle velocità al quale fatalmente si rompono i freni. Non può che uscire dai binari dell'Islam, quelli tracciati dal Corano, dalla sua tradizione e dalla sua storia.

V. Poggi, S.J.

Iso Baumer, *Glaubenszeugnisse algerischer Christen. Ein Beitrag zur interreligiösen Verständigung*, Freiburg, Schweiz, Kanisius Verlag 2001, S. 126.

Avevo già apprezzato e ammirato di Baumer i suoi volumi su Max von Sachsen (cfr OCP 57 [1991] 235-236, 59 [1993] 289-291, 63 [1997] 231-232). Allora si trattava dell'Oriente Cristiano. In questo libro invece si affronta l'Islam. Baumer riconosce di non essere un islamologo, ma le ragioni che adduce per occuparsi dell'Islam sono più che legittime. Il suo interesse per l'Oriente Cristiano, su cui ha tenuto corsi all'università di Friburgo, gli ha fatto necessariamente incontrare l'Islam. Baumer si è occupato di Charles de Foucauld, di Louis Massignon e di John Henry Newman, che scrive nel 1858 una storia dei Turchi in rapporto all'Europa (p. 11). Baumer constata come

oggi un sesto della popolazione mondiale appartenga all'Islam. I Musulmani sono numerosi anche tra noi, non solo in regioni europee inserite per secoli nell'impero ottomano, ma anche in Germania, in Austria e in Svizzera. Noi Cristiani dobbiamo decidere quale atteggiamento prendere nei confronti dell'Islam. E per mettere coraggiosamente sul tavolo questo problema nella sua urgenza, l'A. prende lo spunto dalla strage terroristica del 21 maggio 1996, cioè la decapitazione di sette monaci del monastero algerino di Tibhirin, già tenuti in ostaggio da sette settimane, ad opera del Gruppo Islamico Armato. Alcune settimane dopo, il I agosto 1996, il vescovo di Orano, Pierre Claverie è ucciso insieme al suo autista, il musulmano Mohamed Busciki, da una bomba fatta brillare a distanza. Altri religiosi e religiose cattolici sono soppressi dal terrorismo. Alla morte di Ester e Caridad, religiose spagnole, il giornalista algerino Said Meqbel, che in seguito cadrà anche lui vittima dei terroristi, si chiede: "Perché uccidere due donne che vanno in chiesa a pregare? Per ringraziarle di avere curato i nostri bambini? Forse chi le ha uccise è stato a suo tempo soccorso da loro".

Ma l'A. non si accontenta di suscitare orrore per il terrorismo. Egli lascia parlare le vittime, i sette monaci, il vescovo di Orano e il suo autista, sia attraverso la loro vita, che attraverso i loro scritti. Il priore del monastero, Christian de Chergé, il frate Christoph Lebreton, ucciso a 46 anni, vero poeta e il vescovo di Orano lasciano infatti scritti diversi, alcuni dei quali già stampati o usciti postumi, come è indicato alle pp. 113-124. Anzi, è proprio dai testamenti del priore di Tibhirin e dell'autista musulmano Mohamed Busciki, dalle poesie di frate Christoph e dalla conferenza sull'umanità pluralistica del vescovo di Orano che, sotto la guida dell'A., chi legge viene accompagnato a dare una risposta cristiana all'Islam. Il testamento del priore, sottoscritto l'ultima volta due anni prima della morte, si intitola: "Quando l'addio si affaccia". "Se un giorno mi capiterà, e potrebbe essere oggi, di esser vittima del terrorismo, minaccia comune a tutti gli stranieri in Algeria, vorrei che la mia comunità religiosa, la mia Chiesa e la mia famiglia, ricordino che la mia vita era tutta consacrata a Dio e a questa terra... Si capisce che non desidero una simile morte. Non posso rallegrarmi che proprio questo popolo che amo, sia colpevole della mia morte. Sarebbe pagare troppo caro, attribuire la causa del mio martirio a un algerino, soprattutto nel caso che egli creda di rendere in tal modo un servizio all'Islam... Purtroppo si rischia di confondere la religione con la pazza ideologia degli estremisti. Ma per me Algeria e Islam sono tutt'altro... Di tutta la mia vita, ringrazio Dio, anche di perderla lo ringrazio se così gli è piaciuto... In questo grazie comprendo gli amici di ieri e di oggi, mio padre e mia madre, le mie sorelle e i miei fatelli... Dio mi ha dato il centuplo, come ha promesso. Ringrazio anche te, amico dell'ultima ora, che non sai quello che fai. Anche a te dico il mio grazie... Ci sia concesso di incontrarci nuovamente in Paradiso, dove c'è Iddio giusto, nostro comune Padre. Amen. Insciallah. Così sia, se Dio vuole". Il ventenne musulmano Mohamed, che muore insieme al vescovo, ha scritto il suo testamento in bella calligrafia su un taccuino. "Nel nome di Dio cle-

mente e misericordioso. La pace sia con voi. Ringrazio chi legge questo quadernetto e ringrazio quanti ho incontrato nella vita. Nell'ultimo giorno saranno compensati da Dio. Chiedo a Dio di perdonarmi nel giorno del giudizio, del male che io abbia compiuto e delle parole offensive che abbia detto. Gli amici mi perdonino i miei difetti dovuti alla mia giovane età. Ma ricordo anche quanto ho fatto di bene nella mia vita. Iddio nella sua onnipotenza mi conceda di consacrarmi tutto a lui e di ottenerne misericordia". Nella sua conferenza sull'umanità pluralistica il vescovo dice: "Qui in Algeria la società si ispira a una antica tradizione religiosa che promuove le confraternite. È una società ospitale e amichevole che caratterizza la maggioranza degli algerini. Ma di recente l'islam ortodosso e riformista si è sforzato di sradicare e di ideologizzare l'Islam tradizionale. Il motivo è la difesa dagli aggressori esterni. Ma così facendo espone l'Islam alla manipolazione da parte di forze che lo privano dei suoi valori e ne fanno uno strumento politico di violenza". Del poeta fra Cristoph, uno dei monaci decapitati, cito solo l'ultimo verso della poesia "È l'ora "Andiamo fratelli, siamo delle oblate di lode, a Dio!" Paradossalmente, Islam significa appunto offrirsi totalmente a Dio!

Mi congratulo con Iso Baumer per averci dato queste belle pagine cristiane su tragedie purtroppo attuali.

V. Poggi, S.J.

Emanuela Braida & Chiara Pelissetti (a cura di), *Storia di Rawḥ al-Qurashī. Un discendente di Maometto che scelse di diventare cristiano*, Torino, Silvio Zamorani Editore, corso S. Maurizio 25, 10124, 2001, pp. 148.

La più antica testimonianza a proposito del musulmano Rawḥ, che si converte al cristianesimo e viene giustiziato perché apostata dall'Islam, risale agli anni 815-820. Allora infatti Abū Qurrah redige il suo *Trattato delle icone* che dedica al personaggio alcune righe del capitolo XVI qui riferite nella nota 17 di p. 32. A questa prima menzione ne seguono varie altre, da quella del musulmano al-Birūnī (973-1048) riportata qui alla nota 19 di p. 32, fino a quella del patriarca Michele il Siro (1126-1199) che si può leggere alla nota 28 delle pp. 33-34. In epoca moderna, si sono occupati di Rawḥ, il bollandista Paul Peeters e il maronita Ignace Dick. Peeters ha edito il testo del ms arabo 625 (sec. XVII) della Bibliothèque Orientale di Beirut, qui riportato alle pp. 115-127 e tradotto in italiano alle pp. 75-80. Dick ha edito il testo del ms Sinai arabo 113, del secolo X, qui riportato alle pp. 95-113 e tradotto alle pp. 67-73. In ambedue i testi, Rawḥ tira una freccia contro un'icona, ma la freccia torna indietro e lo colpisce alla mano. In seguito, Rawḥ vede il celebrante distribuire ai comunicandi le carni sanguinanti di un agnello, mentre vola una bianca colomba. I prodigi lo convincono a chiedere il battesimo, che riceve nel Giordano, cambiando nome in Antonio.

I curatori alludono (p. 35) a un altro testo che Habib Hayyat ha segnalato e di cui ha dato l'inizio. È contenuto nel manoscritto orientale 5019 della

British Library, databile fra il X e l'XI secolo. Perché non si studia anche questo? Eppure non deve essere difficile consultarlo se B. Pirone ne tratta in *Biblica et Semitica. Studi in memoria di F. Vattioni*, Napoli 1999, pp. 479-509 (cfr nota 81 a p. 41). Simile completamento sarebbe stato ancora più utile dell'excursus sull'iconoclasmo (pp. 23-29) e forse anche dei paragoni con testi agiografici in latino, che avrebbero somiglianze con la storia di Rawḥ. Alcuni saraceni entrano con i loro cammelli in una chiesa e le bestie muoiono. Un capo saraceno, osservando il rito che si compie nel luogo sacro, vede le carni sanguinanti di un fanciullo distribuite ai presenti. Tira una freccia mirando a un'icona, ma la freccia cambia direzione e si conficca nel braccio dell'arciere. Il quale è talmente scosso dal prodigio che domanda il battesimo. Morirà martire di Cristo ucciso dai suoi correligionari d'un tempo. Nell'altro testo un non-cristiano scaglia una freccia contro un'icona. La freccia colpisce l'icona, che prende a sanguinare. Questo prodigio converte l'arciere. La somiglianza maggiore si verifica nel primo testo latino: la freccia lanciata contro l'icona colpisce chi l'ha lanciata, anche nella storia di Rawḥ. Il capo saraceno vede, come Rawḥ, carni sanguinanti invece di specie eucaristiche. La somiglianza del secondo testo con la storia di Rawḥ è minore. L'icona colpita dalla freccia sanguina. E ciò fa convertire chi ha scagliato la freccia.

Più convincente la ricostruzione storica della vicenda. Rawḥ-Antonio è membro della tribù quraysh̲ī del Profeta Muḥammad, anzi è cugino del famoso califfo Hārūn al-Rash̲īd. E a proposito di questo califfo, che fa decapitare il cugino apostata l'anno 799, dopo aver cercato invano di convincerlo a ritornare all'Islam, si poteva ricordare che Hārūn aveva a Raqqah, l'antica Callinico, di cui si parla in questo libro più volte, una lussuosa villa che frequentava per ricrearsi. Visitava anche talvolta il grande monastero locale di Mar Zakkay e in occasione di una di quelle visite ebbe uno spiritoso dialogo con un folle ospitato a scopo terapeutico nel monastero (British Library Or. Ms. Add. 19408 ff. 117-134; cfr OCP 43 [1977] 161-178). Quanto alla appartenenza di Rawḥ al casato del Profeta, avrei preferito la grafia quraysh̲ī.

V. Poggi, S.J.

Biancamaria Scarcia Amoretti, *Un altro Medioevo. Il quotidiano nell'Islam dal VII al XIII secolo*, (= Storia e società). Giuseppe Laterza & Figli Spa, Roma - Bari 2001, pp. 276.

L'Autrice, islamologa compiuta, arabista e iranista insieme, conoscitrice della sunnah e della sci'ah, docente universitaria, con all'attivo numerosi saggi e volumi, vuole rendere giustizia al medioevo islamico, lasciando capire, fin dal sottotitolo che quel medioevo, diverso dal medioevo cristiano d'occidente, non è meno ricco di quello, anzi, per certi aspetti lo supera. Basti pensare ai due contemporanei leaders, cristiano, Carlo Magno (742-814) e il califfo dell'Islam, Hārūn al-Rash̲īd (766-809), per constatare la diffe-

renza di quei due medioevi. L'uno, incoronato l'anno 800 imperatore del Sacro Romano Impero, sa appena compitare e scrivere la sua firma. L'altro, il califfo, è pensatore e poeta.

Fino dall'introduzione e dal primo capitolo, attraverso alla geografia umana dell'Islam, scopriamo un Islam urbano e dedito al commercio, che impara dalla *polis* greca, sia pure con creative modifiche. Per esempio la nuova capitale Bagdad ha una struttura circolare, dal cui centro, sede califfale, si dipartono radialmente le varie strade. E mentre nel mondo classico, schiavi si nasce, qui nel mondo islamico, il musulmano non può essere schiavo. Una certa discriminazione c'è quanto al sesso, tanto che la subiscono le stesse musulmane. I *d̲himmī* o protetti, non soltanto sono tollerati ma *de facto*, se non *de jure*, sono ammessi a partecipare alla vita pubblica, come dimostrano i visir non musulmani. Soffrono d'inferiorità, a causa della priorità di cui godono gli appartenenti alla comunità islamica. Trovo tuttavia eccessivo che i *d̲himmī*, ebrei e cristiani, appartenenti a comunità legalmente riconosciute, siano definiti cittadini di seconda categoria (p. 77). Mi sa un poco di Bat Yeor. Quanto ai piaceri della vita è noto che l'Islam non è propenso all'ascetismo e alle rinuncie monacali. "*Lā rahbaniya fī-l-islām*, non c'è monachesimo nell'Islam". "Dio ha fatto per voi, della terra un tappeto e del cielo un castello" (Corano II, 21-22). Quanto al sesso "tutto ciò che riguarda il concepimento è anche utile" dice Muḥammad al-Nafzawī (p. 172).

L'islam raccomanda la cura del fanciullo e la sua educazione. Una tradizione attribuisce al Profeta il detto "Chi si alza di notte a riscaldare il figlioletto intirizzito, è più virtuoso di un combattente della terra santa" (p. 190).

Negli ambienti delle corti musulmane sono diffusi omosessualità e lesbismo (p. 175). L'autrice però raccomanda di guardarsi dall'interpretare realisticamente varie espressioni simboliche. Perfino l'austero Khomeyni paragona il suo amore per Allah all'amore "per il giovane coppiere che gli ha rapito il cuore" (pp. 175-176).

Per l'educazione l'islam ha creato la *madrasa*. Dalla scuola coranica, alla scuola delle scienze religiose, si sviluppa un'istituzione superiore, divenuta nell'Iran orientale nel secolo XI, una specie di università (p. 192).

L'islam ha pure una sua estetica che mette l'accento piuttosto sull'espressione che sul contenuto (p. 161), preferisce la cultura orale a quella scritta, dichiara perfetti i versi che si possono cantare, come dice il sottotitolo dell'antologia poetica, *Libro dei canti*, Kitab al-aghānī (p. 163). Musica e danza accompagnano le riunioni di preghiera delle confraternite mistiche, nel ricordo di Dio, d̲ikr Allah, fino a promuovere il sam'a o stato di trance estatica. Nella letteratura islamica c'è pure lo humour, ove il sorridere è espresso dalla simpatica formula "rinfrescarsi i cuori" (p. 163).

Il libro si intrattiene sull'alimentazione: il pane, il riso, le fave, i latticini, le carni, il pesce, i dolci. L'industria del freddo viene alla ribalta con i suoi sorbetti (pp. 117, 210). E beninteso la pasticceria, il marzapane di mandorle e pistacchi, halwa compresa.

Parlando dell'abbigliamento il libro ricorda che le donne dei primi tempi dell'islam si coprivano con un velo (p. 216). Anche la medicina era in auge sotto l'islam, in continuità con le conquiste raggiunte dalla civiltà greca classica. I musulmani tradussero Ippocrate e Galeno. Non esclusero dalla pratica medica ebrei, si pensi a Maimonide; né cristiani, per es. i Banū Bukhtīshū, uno dei quali fu medico personale di Hārūn al-Rashīd. C'era un rinomato *bimaristan*, ospedale, a Bagdad (p. 225). Chirurghi oftalmici curavano la cateratta con tecniche adottate dall'Occidente soltanto 8 secoli dopo. Un medico musulmano, Ibn Nafis (morto nel 1288) scoprì la circolazione del sangue.

Quanto alla zoologia i musulmani amarono e curarono gli animali per lo più in base alla loro utilità (p. 241). Prediligevano e circondavano di cure, rapaci utili alla caccia (p. 242), il cammello o nave del deserto (p. 242), il cavallo (veloce mezzo di locomozione p. 243), il pappagallo, che imitando la parlata dell'uomo è simbolo della sua anima (p. 244).

A conclusione, l'Autrice cita una massima di Tabari che assomiglia a un principio degli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola. "Allah ha dato forma alle creature, senza che la loro creazione gli fosse necessaria, ma perché le creature sappiano di avere un Creatore e non riconoscano e adorino altri che lui" (p. 247).

Il libro, che fa onore all'orientalistica italiana, senza esaurire tutti gli aspetti della civiltà islamica medievale, (non insiste troppo sulla filosofia, la teologia e la mistica dell'islam), dà un quadro solido e documentato della vita quotidiana all'epoca degli Abbasidi. Suggerisce inoltre un buon numero di opere nelle quali il lettore desideroso di approfondimenti può trovare risposta ad ulteriori sue domande. Di due scritti arabi che l'Autrice opportunamente menziona, di Usāma Ibn al-Munqid e di Ibn Buṭlān, sono uscite da poco, due versioni italiane (cfr OCP 67 [2001] 461-463).

V. Poggi, S.J.

Jesuitica

Динара В. Дубровская, *Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552-1775 годы)*, «Крафт», Институт востоковедения РАН, Москва 2000, с. 256

Jesuits were not the first Europeans to visit China, but they were the first to put it on the map, literally and metaphorically. St Francis Xavier himself had come within an ace of entering mainland China, having died on the island of Macao in 1552, the very year Matteo Ricci († 1610) was born. The latter, following in his footsteps, penetrated right into the heart of imperial China and by 1601 managed to establish residence in Peking. Both enabled the Jesuits who came after them to give a much more accurate description of China than the fantasy realm largely known through travellers' accounts (p. 225). All along, Ricci's readiness to adapt himself to Chinese customs set the tone for the mission, leading in the short run to much controversy and,

eventually, condemnation, only to be rehabilitated two centuries later in the fullest possible way. This gives us some indication of how far-sighted Ricci was; that Chinese bishops during the Council unanimously called for his beatification speaks for his dedication.

Still, Jesuits were the first Europeans to visit China from the South and to open it up for Europe as well as to give a reliable account of Europe to the Chinese (p. 224). Hitherto, reactions to Marco Polo († 1324) had oscillated from the enthusiastic to the sceptic, and, besides so much reliable information he has his limits, since he wastes, for instance, no word on the Chinese Wall (pp. 28f). It took great tact for Ricci to draw a map of a world in which the Chinese believed their country to be in the centre (pp. 78-80). More, it required vision for Ricci to present ancient Chinese customs of ancient-worship as not being at all contrary to belief in the one true God, but rather as presupposing that belief (p. 104). At the same time, it speaks for the kind of relationships that he and other Jesuits were able to establish with the Chinese court that, in spite of the fall of the house of Ming in 1644, overthrown by the Manchus from the Northeast, Jesuits, under the leadership of Adam Schall, continued to serve at the palace (p. 128).

The interest Russia holds in this Jesuit mission in China is well illustrated by the Spapharij episode (pp. 155-159). Nikolaj Gavrilovich Spafarij († 1708) was a Moldavian whose true name was Nicholaie Spătarul Milescu. He was sent by Patriarch Dositheus of Jerusalem to Moscow, whence he was dispatched by Tsar Aleksej Mikhailovich on a diplomatic mission to Peking and there found the assistance of Ferdinand Verbiest, S.J. Though Spapharij's mission ended in failure, his three-volume work on China is valuable for its information, though Miasnikov claims that Spapharij drew heavily on Jesuit sources in Peking (on this important mission of Spapharij, see Clifford M. Foust, "Spafarii, Nikolai Gavrilovich," *The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History*, 37, Gulf Breeze, Fl, 1984, pp. 20-24, who considers Spafarij an early exponent of Pan-Slavism on an Orthodox basis). Another European, John Bell, an ambassador, receives a price from Peter the Great (p. 175); see J. Bell's *A Journey from St Petersburg to Peking, 1719-1722*, Edinburgh 1965 (p. 238).

The controversy over the Chinese rites, however much its results were not to prove to be final, confronted China with much silliness and led to the "chinoiserie" of the 18th century (p. 163). As far as the Jesuits were concerned, the Chinese rites had a socio-political, rather than a religious, significance (p. 183). The querelle evolved over five periods (p. 183). According to R. Dawson, rituals had the same meaning for the Chinese as the law for the Jews (p. 185).

On 7 February 1707 the Papal Legate, Carlo Tommaso Maillard de Tournon, promulgated the condemnation of the Chinese rites, the first act of a long-drawn drama that would occupy centre-stage for the next decades (p. 176). This drama coincided largely with the second period of Jesuit missionary activity, running from 1723 to 1775 (p. 188). From the imperial side

several repressive decrees against the Jesuits were issued (p. 188). But the fatal blow was delivered on 21 July 1773 with Pope Clement XIV's Brief, *Dominus ac redemptor*, suppressing the Society of Jesus (p. 190). Amid recriminations and restlessness, since the news reached Peking on 12 November 1774 (p. 191), while the Brief itself took two years (1775) to arrive (p. 193), the Chinese Mission suffered a reverse from which it never healed (p. 196). Efforts were nonetheless undertaken to restore the Order. Gabriel Gruber became the first Jesuit ever to be chosen General on Russian soil, on October 12, 1802 (p. 197). When, in the beginning of 1805, Paul I planned to send a Russian embassy to Peking, the participation of the Jesuits in it was ultimately hindered by the Nuntius in Lisbon (p. 197).

The last chapter, chapter 7, deals with China's image on the basis of works and testimony of Jesuits in Europe. Ricci's Diary, published in 1615, received an integral translation in English only in 1953; of this there is still no Russian translation (p. 200). As N. Trigaut writes, the custom of placing food on the tombs in no way makes ancestors saints or the practice itself a superstition (p. 202). Knowledge of Buddhism and Taoism reached Europe at a time when these two religions were badly in need of reform, a factor which hindered Jesuits from forming a clear impression of three rivalling doctrines in China (p. 203). As even Confucianism was repressed by Buddhism, it had to present itself as a form of Buddhism (p. 204). One wonders how Jesuits could have given such a favourable account when at the time of their arrival in Peking so many aspects of Chinese life showed clear signs of decadence (p. 206).

It was Matteo Ricci who identified Marco Polo's "Chatai" with China (p. 226). On his arrival in Macao in 1582 Matteo Ricci, besides learning the language, tried to familiarize oneself with Chinese customs and the Chinese way of life generally (pp. 226f). Jesuit penetration of China, however, was at first very slow. From 1594 on the Jesuits wore the traditional Chinese attire known as *shenshi*, borrowed from Chinese Buddhist monasticism. On being presented to the Emperor Vanli in Peking, Ricci gave him as gifts some astronomical instruments and an image of the Blessed Virgin. The description of China composed by Ricci, according to his first translator N. Trigaut, had more influence on European knowledge of China than any other book (p. 227). It would be incorrect to conclude that China, in comparison with Europe, always lagged behind in material progress; one need only remember printing and the compass to convince oneself of the contrary (pp. 228f). Given Jesuit prestige repeated condemnations of Jesuits from Rome seemed to the Chinese emperor, Kansi, anwarranted meddling into China's internal affairs (p. 230).

Writers such as Voltaire willingly appealed to Jesuit sources to depict the morality and religion of the Chinese, but one should not ascribe Voltaire's exaggerations to the Jesuits (p. 231). Jesuits occupied themselves with Confucianism, rather than with Buddhism or Taoism. Even then, M. Ricci remains as a unique mediator between East and West (p. 231). Two hundred

years of Jesuit service were honoured by Joseph Amiot's epitaph on the tomb of French Jesuit missionaries (p. 233).

Dinara V. Doubrovskaia's work commands respect both as a Russian comment on a Roman Catholic missionary in neighbouring China and for its attempt to eradicate a deep-seated prejudice that Jesuits simply served as colonial chain dogs (pp. 226, 251). Published on the eve of the 450th anniversary celebrations of Ricci's birth (1552-2002) it augurs well both for better Sino-Russian mutual comprehension as well as for that between Old Rome and Third Rome.

E. Farrugia, S.J.

Liturgica

Boris Bobrinskoy, *La vie liturgique*, Les Éditions du Cerf, Paris 2000, p. 145.

Dans l'Avant-propos, l'A. nous dit qu'il s'agit d'un essai de catéchèse liturgique, fruit d'un enseignement catéchétique oral fait à la paroisse orthodoxe francophone de la Sainte-Trinité, Paris, dans les années 1981-1982 (p. 7). Loin d' y avoir opposition entre l'adoration de Dieu en esprit et en vérité et le culte public (p. 12), pour connaître la foi de l'Église il n'y a pas de meilleure chaire que celle de la liturgie (p. 16). Les structures de la liturgie se révèlent dans les cycles quotidien, hebdomadaire, annuel mobile (pascal) et annuel fixe (de grandes fêtes fixes) (p. 17). Mais l'Église ne sanctifie pas seulement, pour ainsi dire, les temps extérieurs, mais aussi nos propres temps, naissance, amour, maladie, service etc. (p. 20).

Le premier chapitre explique le cycle quotidien (p. 23-70), c'est-à-dire, d'abord, l'office du jour (p. 23). À l'instar de Gn 1, 5, la journée liturgique commence le soir (p. 23); voir le tableau récapitulatif à p. 24. Puisque prime, tierce, sexte et none commémorent, respectivement, la venue du Christ, la Pentecôte, la crucifixion et la mort de Jésus, le message du cycle quotidien est le mystère pascal (p. 25). En Russie, à l'époque soviétique, on copiait les psaumes à la main ou on les dactylographait quand on ne trouvait pas de Bible, de livre de prière, ou de livre des Heures (p. 30). Les stichères intercalées entre les versets des psaumes, comme les tropaires, sont d'origine chrétienne, patristique ou byzantine, et forment des parties mobiles (p. 36). Le tropaire du jour, à la fin des Vêpres, dont le nom *apolytikion* du grec *apolysis* pour conclusion, est le chant caractéristique de la fête, du dimanche ou du saint (p. 42, 143). Le "Chant des myrrophores" est appellé aussi "eulogétaires" (p. 54). Trois significations du mot "canon" sont notées: règle disciplinaire, anaphore eucharistique et des compositions poétiques chantées aux Matines (p. 58). Chaque ode comprend un chant initial, l'*hirmos*, suivi de tropaires qui alternent avec des refrains comme Gloire; entre la 6e et la 7e ode s'intercale le *Kondakion* (p. 61, 143). Au contraire de l'Occident, où les Laudes sont devenus un office indépendant des Matines, les Laudes, en

Orient, interviennent dans une vigile de toute la nuit, juste avant le lever du soleil, quand la louange culmine avec la grande doxologie (p. 63). Dans l'office de minuit on lit, du lundi au vendredi, le grand psaume de la loi, 118 (119), utilisé pour l'office de l'Ensevelissement du Christ et aussi aux enterrements (p. 65, 113). Quant au cycle eucharistique Bobrinskoy utilise ce que dit A. Schmemann: plus une fête est solennelle, plus la liturgie se célèbre tôt, tandis que plus la période liturgique est celle du Carême ou d'ascèse, plus l'Eucharistie se célèbre tard dans la journée (p. 68). En effet, la Liturgie eucharistique n'y a pas de place fixe, parce qu'elle n'appartient pas au temps, mais est l'irruption de l'éternité dans le temps. D'ailleurs, il y a deux traditions divergentes: l'une, occidentale, avait tendance à devenir quotidienne, l'autre, orientale, a gardé une célébration eucharistique hebdomadaire, le dimanche (p. 69). En effet, des moines qui mènent une vie sémi-érémitique pendant la semaine se retrouvaient à l'église pour la célébration eucharistique; pendant qu'en Occident, la présence très tôt des prêtres autour de l'évêque du lieu facilitait la célébration de l'eucharistie quotidienne (p. 70).

Après le cycle quotidien, l'Auteur discute, dans un second chapitre (p. 71-79), le cycle hebdomadaire (p. 71), dont le livre est l'Octoèque, appelé, d'ailleurs, en Grèce, le Paraclitique. Le dimanche constitue pour l'Église ce qu'on pourrait appeler la Pâque hebdomadaire, le premier et le huitième jour, sans oublier que la fête de Pentecôte inclut elle aussi le numéro huit: sept semaines plus un jour (p. 72). Dans l'Église primitive, la Pâque hebdomadaire fut vécue avec la même intensité que la Pâque annuelle. (p. 72-73). Nous avons trois "icônes" de l'Église dans la liturgie: dans la Deesis, dans la proscomidie et dans la semaine liturgique, avec au centre le dimanche (p. 73-74). Le cycle hebdomadaire n'est pas naturel (p. 75). Par l'alternance du travail et du repos, l'homme participe au labeur de Dieu et ainsi peut entrer dans le repos de Dieu; cependant, puisque même le repos est provisoire, le repos de Dieu est dépassé dans la résurrection et culmine dans le huitième jour, chiffre eschatologique par excellence, symbole de l'avènement du Royaume de Dieu (p. 77). C'est pourquoi la célébration du dimanche ne sera pas seulement la célébration de la résurrection historique du Christ, mais aussi l'anticipation de la nôtre. La Pentecôte est la somme de sept semaines de sept jours plus un, le huitième (p. 78).

La période qui s'étend de Pâques à la Penteôte — le cycle annuel mobile appelé cycle pascal — forme un tout, nous dit l'Auteur, et le mot "Pentecôte" peut aussi bien désigner la cinquantaine pascale tout entière que le cinquantième jour après Pâques (p. 82). Le thème commun c'est le mystère du Christ, puisque le thème de la descente de l'Esprit n'était mis en relief qu'à partir de la fin du IV[e] siècle (p. 82). Intéressant est ce que l'Auteur dit sur le jeûne (p. 84-89), par exemple l'apophtègme de l'abba Ischirion (p. 87); voire aussi l'excellent tableau dressé à p. 89-91 à propos de la liturgie du carême (pré-carême, carême et semaine sainte). Enfin, la préparation d'une fête n'est pas moins importante que la fête elle-même, tandis que la durée de la préparation indique l'importance de la fête (p. 91). Du dernier dimanche du pré-

Carême, le dimanche de l'Expulsion d'Adam, jusqu'aux Matines du Samedi saint, quand on chante devant l'épitaphion le Christ venu chercher Adam sur terre et, ne l'ayant pas trouvé, descendu en enfer, nous avons l'enjeu du Carême: retrouver le pardon (p. 92-94). D'ailleurs, pour les Orthodoxes, la Semaine Sainte ne fait pas partie du Carême, qui proprement se termine la veille du samedi de Lazare (p. 96). Le Grand Canon de s. André de Crète est lu soit aux Matines du jeudi de la 5ᵉ semaine de Carême, soit, par quart, aux Complies des quatre premiers jours de la première semaine (p. 96). Pour comprendre l'idée de la Liturgie des Saints Dons Présantifiés, on doit se souvenir qu'il était permis aux fidèles de garder chez soi la sainte réserve et de se communier soi-même (p. 97). Intéressant est l'aperçu sur les Vêpres du Samedi-saint, qui, après la 15e lecture cèdent la place à la Divine Liturgie de saint Basile le Grand (p. 117-119). Pour souligner l'unité profonde de Pâques célébrée de manière ininterrompue pendant toute l'année, on doit reconnaître que le mystère pascal se célèbre liturgiquement en cercles concentriques (p. 120). Dans le temps pascal, l'Église prescrit de ne pas s'agenouiller durant cette période et, en outre, le tropaire pascal remplace la prière au Saint-Esprit (p. 120-121). Après l'"heure pascale" entièrement chantée, suit la Liturgie eucharistique de saint Jean Chrysostome pendant laquelle, dans les églises de tradition russe, le Prologue de saint Jean (Jn 1, 1-21) est lu en plusieurs langues, selon les capacités des célébrants (p. 122-123). Puisque la fête de l'Ascension n'a été instituée qi'au IVᵉ siècle, le temps pascal était véritablement de cinquante jours, où la Pentecôte était le dernier jour; mais après la victoire de l'Orthodoxie contre les détracteurs de la divinité de l'Esprit, Pentecôte acquiert un contenu plus nettement pneumatologique. L'A. nous fournit une liste des dimanches et des fêtes liturgiques entre Pâques et la Pentecôte (p. 124); les trois fêtes pascales sont la Mi-Pentecôte, dont l'icône canonique représente Jésus adolescent s'entretenant avec les docteurs (p. 125), l'Ascension (p. 125-128) et la Pentecôte (p. 128-131). Le soir de cette dernière fête on recommence les prières à genoux, interrompues depuis Pâques (p. 130-131).

Sont autant intéressantes les Conclusions (pp. 133-142). L'Église exprime dans son culte l'essentiel de sa foi et de sa doctrine sur le Christ Dieu-Homme, ce qui montre en même temps l'empreinte doxologique du dogme et l'orientation pédagogique de la Liturgie (p. 133). Mais, si la structure du temps liturgique est christocentrique, n'oublions pas que, selon saint Irénée de Lyon, la gloire de Dieu est l'homme en pleine vie (p. 135). Le culte est également trinitaire, parce que c'est l'Esprit qui creuse en nous le désir de Dieu (p. 136), tandis que la prière liturgique est adressée au Père (p. 138). Les offices quotidiens ou hebdomadaires ont aussi une dimension ecclésiale, particulièrement sensible dans le déroulement de la semaine liturgique et dans la pratique byzantine de la proscomidie (p. 139). En outre, on doit souligner la dimension intérieure du lien intime entre la prière liturgique et la prière du coeur (p. 140), spécialement l'invocation du Nom de Jésus, dont le Kyrie eleison est un vestige (p. 142).

L'ensemble, constitué des textes, des tableaux, des illustrations et des renseignements concises et précises (cf p. 100-108), avec le petit Glossaire à la fin (p. 143-144), est très utile pour une consultation rapide.

E. G. Farrugia, S.J.

Palaestina

Donald E. Wagner, *Dying in the Land of Promise. Palestine and Palestinian Christianity from Pentecost to 2000*, Melisende, 39 Chelmsford Road, London E18 2PW, England, 2001, pp. 299.

L'A. rivendica una storia cristiana della Palestina, dalla nascita di Cristo all'avvento dell'Islam. Non è vero dunque, come pretende l'ex sindaco di Gerusalemme Teddy Kollek (p. 27), che il cristianesimo è straniero in Palestina. È vero anzi che ci sono in Palestina arabi cristiani almeno tre secoli prima che l'Islam arrivi, insediandosi da padrone, sia pure tollerando (non dimentichiamolo) le due religioni del Libro, ebraica e cristiana. Dopo la cacciata degli Ebrei e la distruzione di Gerusalemme da parte dei Romani, l'era costantiniana concentra l'attenzione cristiana sulla Terra Santa, costruendo la chiesa del Santo Sepolcro e la basilica della Natività a Betlemme. Il monachesimo raggiunge la Palestina e vi si diffonde al punto da contarvi ben presto 400 monasteri. S. Giovanni Damasceno lascia la sua patria siriana dove era stato amministratore degli Omayadi e si fa monaco in una laura gerosolimitana. La patristica, la teologia e la storia ecclesiastica fioriscono in Terra Santa. È dunque legittimo parlare di cristianesimo palestinese. Infatti questo elemento, dal suo primo manifestarsi ad oggi, non perde continuità con il passato, pur trovandosi in sottordine, prima di Bisanzio, poi dell'Islam. L'arrivo di missionari cattolici e protestanti, che non riescono a smantellare la fortezza inespugnabile dell'Islam, limita il proselitismo ai cristani locali. Purtroppo, un fondamentalismo occidentale misconosce il cristianesimo palestinese, con l'opporgli un Sionismo che realizza le promesse divine e un Islam che tollera il *dhimmī*. A complicare il quadro c'è la diaspora palestinese, sia musulmana che cristiana, che ingrossa le sue file a scapito di quanti rimangono nella terra dei padri. Il sionismo, nato in occidente, si sviluppa nella Palestina sotto quel mandato britannico, che esce di scena aprendogli le porte, mentre i palestinesi subiscono la conseguente *nakba* o catastrofe. Ma venendo agli ultimi atti della tragedia che ormai si trascina da più di cinquant'anni, l'A. esamina i magri risultati del 13 settembre 1993, quando Rabin e Arafat avevano firmato gli accordi di Oslo sulle risoluzioni 242 e 338 dell'O.N.U. Risulta che finora i territori occupati del West Bank sono restituiti al 9%, sulla striscia di Gaza al 60% e di Gerusalemme al 0%. I territori palestinesi, attraverso un vero *apartheid*, sono come *bantustans*. L'A., pastore presbiteriano, sottolinea le responsabilità di Arafat e degli uomini che reggono lo stato di Israele. Menziona giustamente le perplessità dei "nuovi sto-

rici" israeliani sui sistemi di Ariel Sharon e di suoi predecessori. Ma non risparmia la responsabilità di tutti i membri delle tre religioni bibliche, esprimendola in stile orientale, nella parabola della famiglia palestinese (pp. 268-269). Tre figli, uno rabbino capo a Gerusalemme, il secondo arcivescovo ortodosso nella Città Santa e il terzo gran mufti alla moschea al-Aqsa. Il padre dei tre, sul letto di morte dice che non può lasciare la sua terra a nessuno di loro perché quella terra è ... di Dio!

V. Poggi, S.J.

Patristica

Atanasio, *Il Credo di Nicea*. Introduzione, traduzione e note a cura di Enrico Cattaneo. (= Collana di Testi patristici diretta da Antonio Quacquarelli, 160), Roma, Città Nuova Editrice, via degli Scipioni 265, 00192 Roma 2001, pp. 148.

Questo volume della collana patristica di Città Nuova contiene la traduzione italiana del *De Decretis Nicaenis* di Atanasio e della Lettera di Eusebio di Cesarea ai fedeli della sua diocesi, ambedue editi a Berlino da de Gruyter.

Oltre una traduzione fedele e leggibile dei due scritti, fatta da chi conosce per familiare frequentazione testi e contesti, una puntuale annotazione aiuta il Lettore a comprendere i termini nel loro significato tecnico: divenuto, economia, generato, non divenuto, non generato, monarchia divina, proprio, simile, simile secondo la sostanza, ecc. Un ulteriore valido aiuto alla comprensione dei due testi è costituito dalla introduzione, di 37 pagine, che affronta la storia del concilio di Nicea, dalla sua origine al suo svolgersi e alle sue conseguenze. Ario era stato condannato da un sinodo alessandrino. Costantino scrive una lettera, indirizzata insieme al vescovo di Alessandria e ad Ario. Ci è conservata nella *Vita Constantini* di Eusebio di Cesarea e dimostra che l'imperatore pensa a una disputa personale fra Ario e Alessandro, vescovo alessandrino. Ben presto però, forse grazie alla consulenza di Osio, Costantino si accorge che la questione supera la semplice disputa tra due persone e merita la convocazione di un concilio generale. Il traduttore e introduttore tiene conto degli studi più informati e più recenti sull'arianesimo, di Simonetti, di Hanson, di Pietri e d'altri. Il Lettore è guidato a comprendere il discorso di Atanasio sulla diversità della generazione umana e della generazione divina e sulla incapacità di Ario nel comprendere un primogenito di Dio. Si tratta del non saper analogare, non applicando il verbo generare in senso analogico alla generazione divina e alla generazione umana. Ario non rispetterebbe il mistero trinitario. Per Atanasio il Figlio è talmente simile al Padre nella sostanza, da essere una proprietà della natura del Padre, come lo splendore è proprietà della natura della luce. Ne condivide dunque la divinità e l'eternità facendo della generazione divina un caso particolare di creazione, che pone il Logos come essere intermedio tra Dio e il

mondo. Gli Ariani si appoggiavano in modo particolare a Prov. 8,22, "il Signore mi creò principio delle sue vie...", sottolineando il verbo *creare*. Atanasio nelle sue opere antiariane torna più volte su questo passo scritturistico, avvertendo la difficoltà di interpretarlo fedelmente(qui, pp. 81-86).

Ottima l'idea atanasiana di aggiungere la lettera pastorale di Eusebio di Cesarea, nella quale è riferito il simbolo di Nicea. Eusebio riprova la posizione di Ario che precedentemente aveva fatta sua. Si poteva sottolineare che Eusebio di Cesarea, come l'imperatore Costantino e il vescovo Eusebio di Nicomedia, che battezzò in extremis Costantino, conservano una certa forma di arianesimo. Risalterebbe ancor meglio la posizione di Antanasio e aiuterebbe a spiegare i perché della lunga persecuzione da lui subita. Lo stesso titolo del libro, avrebbe potuto uniformarsi più fedelmente al titolo originale, "Decreti niceni".

Ci congratuliamo con il curatore per l'utile sussidio patristico da lui fornito, arricchito da cinque pagine di scelta bibliografia, di indici analitico e scritturistico.

V. Poggi, S.J.

Rémi Gounelle, *La descente du Christ aux Enfers*. Institutionnalisation d'une croyance (= Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 162). Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2000, 475 S., brosch.

Dem Thema des Buches kommt eine wichtige, theologische Brückenfunktion zu zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens; die Ikone vom «Höllenabstieg Christi» (mit der Zerstörung der Schlösser und Ketten und der Befreiung des ersten Menschenpaares Adam und Eva) ist *die* Auferstehungsikone schlechthin, aber auch der Westen kennt und reflektiert das «Geheimnis des Karsamstags» von Anfang an, wie das Buch ausführlich dokumentieren wird. In einem langen Anhang (S. 387-424) stellt der Verf. erstmals die Liste der lateinischen, griechischen und syrischen Väter zusammen, die das Thema zumindest erwähnt oder behandelt haben (eine bleibend wertvolle Hilfe!).

Verf. ist der Meinung, daß der theologische Kern des Abstiegs Christi in die Unterwelt heute oft übergangen wird zugunsten volkskundlicher oder zeitgeschichtlicher Elemente. Andererseits reichen seine theologischen Wurzeln zurück bis auf Meliton von Sardes, Eirenaios und den Hirten des Hermas; im Neuen Testament ist dagegen das Ereignis nicht ausdrücklich erwähnt, läßt sich aber aus anderen Elementen zusammenfügen.

Ein erstes Kapitel (S. 35-59) tastet sich dann an die Entwicklung der Lehre heran, in dem sowohl frühchristliche Autoren wie auch Apocrypha entsprechend befragt werden; der Neuplatoniker Kelsos (3. Jh.) macht den Christen schon einen diesbezüglichen Vorwurf. Der Westen steht deutlich zurück gegenüber dem griechisch-syrischen Bereich in dieser Hinsicht. — Ein weiteres Kapitel (S. 61-148) untersucht die häresiologischen Traktate;

während Augustinus die allgemeine Errettung aller Verstorbenen ablehnt, steht Gregor d. Gr. deutlich dafür ein. — Ein anderer Querschnitt (S. 149-249) gilt der Kultpraxis; hier zeigen sich Unschärfen, insofern der Abstieg einmal mit Karfreitag (Johannes Chrysostomos), aber auch mit Ostersonntag, ja sogar mit Weihnachten verbunden wird (Tendenz: Fixierung auf Karsamstag/Ostersonntag). Man sucht nach Beziehungen zur Eucharistie, aber auch zur Taufe Christi bzw. zu seinem Begräbnis; gelegentlich fällt auch die Parallele zu Gen 3, 8 (Wandel Gottes im Paradiesesgarten) ins Auge. Allmählich entwickelt sich eine Festlegung auf den Karsamstag als den Ruhetag (vgl. die exemplarische Homilie des Epiphanios von Salamis). — Insgesamt hat das Thema keine großen theologischen Entwürfe ausgelöst, aber viele Diskussionen um Teilbereiche; auch der geographische Weg dieser «Dogmenentwicklung» läßt sich leicht verfolgen (natürlicher Schwerpunkt: Palästina).

Ein Großkapitel untersucht den descensus-Glauben in den Glaubensbekenntnissen (S. 253-367). An dieser Stelle wird die Forschung durch die noch zahlreichen offenen Datierungsfragen verlangsamt bzw. gebremst. Die kurze Synthese (S. 369-386) ist darum nur eine vorläufige. Eine Bibliographie und ein Index runden die minutiöse Untersuchung ab, die auch keine Druckfehler aufweist.

Wenn sie zu weiteren Einzeluntersuchungen anregt, hat sie ihre Aufgabe voll erreicht. Der häufige Drucktypenwechsel macht das Schriftbild etwas unruhig und beeinträchtigt damit das betrachtende, komprehensive Lesen; aber daran kann man sich in etwa gewöhnen.

G. Podskalsky, S.J.

Anestis G. Keselopoulos, *Man and the Environment. A Study of St Symeon the New Theologian*, translated by Elisabeth Theokritoff, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 2001, pp. x + 192.

Alhough ecology is so high on our agenda it is to masters such as St Symeon the New Theologian that we have to turn if we want an approach inspired by authentic theology, anthropology and cosmology (p. ix). Orthodox tradition on this point is integrative and precludes dualistic polarizations; as St John of Damascus put it: I honour matter, not as God, but as filled with his power and grace (pp. 2f). Again, the importance of the human body is brought about by the Transfiguration, of which the veneration the Church shows to relics is but a reflex (pp. 3f). The harmony of creation, and between this and its crown, man, is brought out by iconography (pp. 5f). The theme is given ample coverage in the works of St Symeon the New Theologian, whose message on this point has been ignored because he seems to strike the highest and purest note on mysticism; whereas, in point of fact, part of that message insisted on not separating the mystical from the ascetical life (pp. 7f). Whence the importance of W. Völker's *Praxis und Theoria bei*

Symeon dem Neuen Theologen (Wiesbaden 1974), which gave St Symeon's ascetical teaching its rightful place (p. 8). Very little, unfortunately, is said about St Symeon's life (for some bibliographical references see pp. 6f and 185-192).

On pp. 10f we have a description of the author's work in five chapters.

In the first chapter, "God and the World" (pp. 13-39), we are told that God planted paradise after the seventh day of creation, thus inaugurating the eighth day, symbol of the life of the age to come (pp. 17f). According to St Maximus the Confessor, we believe in the existence of God on the basis of existent things (p. 22); for St Symeon, the Trinity exists as the center and the bond of the whole world, since the world came into being "out of nothing" solely by the Trinity's word and will (p. 23). The revelation of the Wisdom of the Father in his providence is a *logos*, a meaning, a "word" (p. 24), which manifests the energy of the Son and Word, and holds these things together by the Spirit (p. 25). But while man calls other creatures, or is named by them, the Maker's name remains unknown (p. 30). The common root of *syn-vallo* ("put together," hence: symbol) and *dia-vallo* ("put apart," hence: devil) — *vallo*, "I place" — is duly noted by the author (p. 33). Sacraments, symbols par excellence, are meant to ward off the presence of the devil, as God's relationship to the world is one of self-emptying and service (p. 34).

In the second chapter, "The World and Man" (pp. 41-67), the author points to man's role as a positioned midway between the material and immaterial worlds (p. 45). Given that man is "microcosm" and the world "macranthropos" (p. 41), man is the ideal point of contact (p. 45). Thereby any dualism is excluded, since "flesh," in St Paul, does not mean matter or the body, but fallen nature (p. 44). Three centuries later St Gregory Palamas will exploit man's potentialities — which Symeon himself expresses in terms of the possibility of deification in both soul and body (p. 46), a position already anticipated by St Maximus (p. 47) — to declare him superior to the angels (p. 45). For St Symeon, the coexistence of intellect and senses in man may be described in terms of the Chalcedonian synthesis, "without mingling" and "without confusion" (p. 49). Our being created in the image of God accounts for the tripartite division of the soul accepted by most Fathers and of the Church, including St Symeon (p. 55). Placed by God in the world as king and priest of creation, man is entitled to rule over creatures (p. 57). The creature's praise to the Maker consists in his offering up the "logos" or word of the world in a personal "word" or answer to the Maker (p. 59). St Symeon adopts the patristic *topos* that the world can be described "in miniature" anthropologically, whereas man can be described as "writ large" in the cosmos (p. 60). It is ultimately man, however, who in his potential as *microcosm* and *mediator*, ultimately "makes creation word," *logos* — and that happens when there is full interpenetration of created and uncreated, a task not realized by the first, but by the second Adam (p. 67).

This brings us to the third chapter, "Misuse of the World" (pp. 69-102), which talks of the disrupted harmony between man and creation in the

fallen world (p. 69). When creation saw Adam evicted out of paradise, says St Symeon, it had no wish to further serve him (p. 70). When man misused his natural powers he fell into an irrationality greater than that of animals and he made of ordered self-love a passion (p. 73); here the reviewer misses a reference to I. Hausherr's classic *Philautie* on St Maximus. If the world proves to be a negative influence on man's spiritual life, this is surely not the world's fault, but man's wrong attitude to it (p. 75). Nor is it the devil who rules over the world, for his influence is parasitic (p. 78). A world cut off from God cannot be stable, says St Symeon, but is only in a state of flux; or, to put it in contemporary language, can at best yield a phenomenology, not an ontology (p. 83). There is nothing wrong with matter, for all that is required is that it recognizes its place instead of trying to revolt and become autonomous (p. 89). There follows an apt comment on avarice among peoples as apportioning in various directions what was meant by the Creator to be in common use. In this way, wealth becomes the most tragic form of abuse of the world, instead of transfiguring it eucharistically for divine and community service (p. 96f).

In the fourth chapter, "Right use of the World" (pp. 103-140), the author points out that the world, as the result of God's creative energies, is not simply essentially different from the essence of God, but is at the same time a "word" which reflects something of the Word that created it (p. 103). The Fathers call the mode of man's relationship with the world "natural contemplation" and place it between "action" and "theology" (pp. 103f). Knowledge of the inner principles manifest in created things yields knowledge of God's will to create them thus (p. 104). In a characteristic phrase by St Maximus, *logos* is the union of things divided, whereas *alogia*, irrationality, is the division of things united (p. 106). The "words," or inner principles of existent things, point to their source in God the Word; and, as such, they may be perceived if the intellect has been cleansed by grace of troublesome reasonings (pp. 108f). The right way to approach the world is to use it according to its nature (p. 112). Moreover, it is encumbent upon man to exploit his talents by serving the world in a way that promotes communion with God (pp. 113f). Spiritual struggle itself is a thanks-offering to God for his benefits (p. 115). Along these lines, the merciful heart becomes — in the unforgettable words of St Isaac the Syrian — one that burns for the entire creation (p. 120). The non-consumerist use of the world is ascetic (p. 121), an attitude St Maximus described as all visible realities standing in need of the cross (p. 123). The author argues that not only man enjoys rights over nature, but also nature over him, thus indicating a direct link between economy and ecology (p. 127), the New Testament *oikonomia* having the same meaning as "ecology" (in the popular rather than scientific sense, adds the translator) (p. 128). Interestingly enough, though St Symeon extols the monastic life, he nowhere identifies perfection with it (p. 130), the lack of dichotomy between society and the desert corresponding to the absence of any dualism in nature (p. 131). Actually, freedom is necessary to overcome the

desires of biological man (p. 134). But freedom has a price: asceticism, capable of integrating the monk (pp. 135f). "Nothing is better in the world, brethren, as to have no part in the world" (p. 137), St Symeon told his monks; and in this non-consumerist and eucharistic use of the world consists the much-vaunted "alternative ethos" (p. 140).

"The Transfiguration of the World in Christ," the fifth chapter (pp. 141-171), shows how, when man had lost his selfless relationship to the world, God gave him the possibility of survival by work, a second chance called "the garments of skin," i.e. the new situation human beings find themselves in after the Fall thanks to God's compassion (p. 141). God's definitive intervention on our behalf is his incarnation (p. 142). Since, in turn, for the Fathers, anthropology and cosmology are best mediated through christology (p. 143), the incarnation of the Word brings Mary into the picture; and St Symeon speaks of the possibility for believers to bear the Word of God in a way similar to the Mother of God's, that is to say, through deification (pp. 143f). Orthodox approach cosmology and anthropology through Christ's incarnation, whose purpose was to bring man back to nature's original scope and so deify him (pp. 145, 148, 183). Participating as he does in both the material and the spiritual world man is in a position to shape matter according to its original purpose ("churching") (p. 152). An example of this sanctification of matter may be seen in the sacramental-symbolic life of the Church (p. 158). But when he says that the validity of the mysteries does not depend on the holiness of the clergy (p. 156) one can expect some explanation in view of a long-standing controversy on the issue; the same with regard to what he says on the spiritual father on p. 160. Sanctification, in turn, liberates from the devil, the "Blessing of Waters" presupposing a developed demonology (p. 159). In function of the same churching, salvation, too, must be viewed as cosmic and not just individual (pp. 160f). To thank eucharistically for the gift of creation is to say: "Thine own of Thine own we offer Thee" (p. 164).

As the work of the three Persons of the Trinity the world is a place of God: it is the world which is "contained" by God's will and energy, not the world that "contains" God, so that a relationship of apophaticism obtains between created and uncreated (p. 175). As microcosm man sums up all creation, while, being in God's image, he is called upon to bring out created things' latent potentialities, which, for St Symeon, is implied in God's order to him "to till and keep" the earth (p. 177). Consequently, it is man who ultimately "makes creation word," not creation that brings man to God (p. 178). The attempt to make created things autonomous only renders them unstable (p. 179). At the opposite pole of this misuse there is the eucharistic use of the world (p. 180). A new creation means re-orientation to the Creative Word, the Word-Principle of all beings (p. 183). The eucharistic dimension to our use of the world is the most essential element in St Symeon's writings (p. 184).

In its attempt to translate classic Orthodox thought into a contemporary idiom, this work gives an usually articulate vision of Orthodoxy and makes

St Symeon sound like a contemporary, and, besides, the translation flows. One learns much about cosmology (cf p. 103), something not frequently made a formal object of reflection by theologians. Yet, in spite of the copious references to primary and secondary literature, the delineation between St Symeon's thought and the author's own interpretation of his thought should perhaps have been brought out more clearly, and here, the absence, of bio-bibliographical cross-references makes itself felt.

E. G. Farrugia, S.J.

Jennifer Nimmo Smith, *A Christian's Guide to Greek Culture. The Pseudo-Nonnus Commentaries on Sermons* 4, 5, 39 and 43 by Gregory of Nazianzus, University Press, Liverpool, 2001, pp. XLVIII + 156.

Für die griechisch-byzantinische Theologie kommt Gregor von Nazianz aufgrund seiner fünf theologischen Reden, seiner Gedichte (einschliesslich der einzigartigen Autobiographie) und seines klassischen Stiles die allergrösste Bedeutung zu; sowohl unter den «drei Kappadokiern» (Gregorios von Nazianz, Basileios d. Gr., Gregorios von Nyssa) wie auch unter den im 11. Jahrhundert mit einem eigenen Fest (30. Januar) bedachten «drei Hierarchen» (Gregorios von Nazianz, Basileios d. Gr., Johannes Chrysostomos) gebührt ihm der unbestrittene Primat als dem meistzitierten, in vielen Kommentaren, Scholien und Enkomien gepriesenen «Theologen» (als einziger Kirchenvater trägt er diesen Ehrentitel) und «christlichem Demosthenes». Diese Wertschätzung gilt insbesondere für die Repräsentanten der «humanistischen Theologie», die in den letzten 70 Jahren — obwohl Mehrheitsfraktion — vom Quasi-Monopol der (neo-)palamitischen Theologie unverdient in den Hintergrund gedrängt wurden und in Misskredit gefallen sind.

Der erste und zugleich einer der wichtigsten Kommentatorem des Nazianzeners war ein Anonymos im 6. Jahrhundert, dem im 10. Jahrhundert der Name Nonnos (Abt) und später die Identität mit dem bekannten Autor Nonnos von Panopolis unterschoben wurden.

Die Übersetzerin seines Werkes, J. Nimmo Smith, Lektorin am Klassischen Seminar der Universität Edinburgh, hat zunächst die griechische Originalversion — unter Heranziehung der syrischen und armenischen Übersetzungen (S. Brock / D. Coulie), in der Reihe «Corpus Christianorum», Series graeca (Bd. 27 / 1992) herausgegeben. In der Einführung des vorliegenden Bandes (S. XV-XLVIII) fasst sie die wichtigsten Datem der neueren Forschung zusammen, die für den modernen Leser zum Verständnis notwendig sind. Da der Kommentar sich auf Reden bezieht, die besonders stark der griechischen Mythologie und Bildung verpflichtet sind, musste dort die Rede sein vom antiken Bildungssystem, von der Biographie, d. h. dem geistigen Werdegang Gregors, dem politisch-sozialen Kontext und der Person des Verfassers, der zwar räumlich, aber bisher nicht namentlich eingegrenzt werden konnte, sowie seinem Stil. Die Notwendigkeit des Kommentars ergab sich

wohl daraus, dass zumindest seit der Regierungszeit Justinians (527-565) die heidnische Bildung soweit zurückgedrängt war, dass viele Leser Gregors seine Werke nicht mehr ohne hilfreiche Hinweise verstanden. Das Hochalter der «Antike(n) Mythen in christlicher Deutung» (H. Rahner) war unwiederbringlich vorbei. Für die heutige Zeit gilt dies erst recht; darum sind Edition und Übersetzung so willkommene Arbeiten für die Patristik, die kaum etwas zu wünschen lassen und breite Nachahmung (in Hinblick auf andere, noch unedierte Gregor-Enthusiasten) verdienen.

G. Podskalsky, S.J.

Myroslaw I. Tataryn, *Augustine and Russian Orthodoxy: Russian Orthodox Theologians and Augustine of Hippo: a Twentieth Century Dialogue.* (Lanham, New York, Oxford: International Scholars Publications, 2000), pp. xv + 183.

The publication of the present volume offers a welcome addition to the contemporary ecumenical dialogue between Western Christian and Orthodox theologians. Its specific focus is on the reception of Augustinian theology by Russian Orthodox theologians, first in the nineteenth century, then more expansively in the twentieth. The A., in particular, draws attention to the work of the interwar Parisian School of Orthodox theology, which is largely, but not exclusively, identified with the Institut St. Serge. The topic is of crucial ecumenical bearing as Augustine of Hippo is perceived by many in Orthodox theological circles as representing a fundamentally different experience of Christianity from that found in Orthodoxy. Is this perception correct? Are there resources for overcoming this assessment? The A.'s study details the views of numerous Orthodox thinkers on the thought of Augustine, both as a common Church Father and as an opponent. In this fashion, he paves the way for a more profitable airing of the relevant theological issues at stake.

For one, it becomes evident that there has been a positive reception of points of Augustinian theology within Orthodoxy with one notable, Georges Florovsky, even opining that Augustine can be considered an "Eastern Father" (p. 102) in spite of a general distancing of Orthodox thought from Augustine's understanding of the Fall and his theology of grace. At the same time, the A. rightfully underscores (p. 22) Augustine's hard-won efforts in the battle over Pelagianism, a heresy that was not an overriding issue in the East, but was the leading determinant in the formulation of his theology of grace, as a factor that also contextualizes the debate in a non-Orthodox key.

The better part of the work (ch. 4) considers the views of such Russian Orthodox luminaries as Florensky, Fedotov, Bulgakov, Florovsky, Zenkovsky and Berdiaev on Augustine and his thought. From the A's exposition it becomes clear that only Bulgakov really entered into a truly extended dialogue, then polemic, with Augustine over various points of dogma concerning the

meaning of the Fall and original sin for theological anthropology as a whole and for select points of soteriology (like predestination) and mariology (specifically the dogma of the Immaculate Conception) in particular. More troubling, one wonders how often Orthodox thinkers may be rendering judgments on Augustine based mostly on secondary literature and not on Augustine himself.

This brings out the most glaring lacuna in the present work. A thorough, independent analysis of Augustine himself, the chief interlocutor in the dispute, is not undertaken. As admirable as the A.'s efforts are toward reconciliation, one realizes that the last word has hardly been spoken. Reading the various expressed Orthodox views, it seems as if Catholicism and Western Christianity as a whole are reducible to Calvinism. That Augustinianism with its emphasis on the absolute sovereignty of Almighty God vis-à-vis creation and the utter gratuity of grace bears resemblances in classical Protestant thought hardly justifies its reduction to a Calvinist deformation. Catholic theology is richer and far more complex than the Orthodox theologians under consideration would seem to hold. This point only underscores the value of the A.'s study for an incipient ecumenical project in theological dialogue.

This being said, the work remains a valuable introduction to the subject matter. It also should spur Orthodox theologians, as the A. suggests (pp. 153-154), to give a more careful consideration of the speculative views of one of their own, namely, Sergei Bulgakov, who offered the most painstaking treatment of Augustine in twentieth-century Orthodox thought. Ironically, the very Orthodox theologians who condemned Bulgakov's sophiology for compromising the absolute transcendence of Almighty God failed to note that Augustine's whole corpus was dedicated to a similar cause. Thus, in Bulgakov's favor, one could opine that a sophiological understanding of grace à la Bulgakov is closer to Orthodox theology than some of his own confrères would hold.

R. Slesinski

Philosophica

Tadeusz Guz, *Der Zerfall der Metaphysik: Von Hegel zu Adorno*, (= *Moraltheologie, Anthropologie, Ethik*, Band 4), ed. Peter Lang, Europäischer Verlag de Wissenschaften, Frankfurt am Main 2000, 298 S.

La decadenza dell'ideologia marxista-leninista nell'Europa orientale e la rivoluzione culturale del neomarxismo della "scuola di Francoforte" in Germania hanno condotto l'autore a porsi la domanda sulla disgregazione della metafisica. Tadeusz Guz è nato 1959 in Polonia, ha studiato teologia a Lublino, e dopo l'ordinazione sacerdotale si è dedicato alla filosofia e alle scienze sociali a Warszawa. Recentemente è divenuto Rettore della Gustav-Sievert-Akademie in Germania (Weilheim-Bierbronnen).

In questa tesi egli confronta direttamente la propria riflessione con l'assoluto idealismo di Hegel e con il neomarxismo di Th. W. Adorno (morto nel 1966), che pretendeva di superare Hegel con la sua "dialettica negativa". Ma senza omettere riferimenti a Platone, Aristotele, Agostino, Tommaso d'Aquino, siamo condotti a riflettere sulle radici del nazismo e al comunismo. Adorno arrivò alla conclusione che non possiamo più utilizzare il termine "essere" e che non esiste più un'ontologia. Riesce Guz a suscitare la metafisica? Egli è consapevole che almeno ha portato il suo contributo per la sua "resurrezione", desiderata da tanti altri.

Nonostante lo studio sia concentrato su problemi vivi in ambito tedesco, esso può suscitare interesse anche per gli studiosi dell'Oriente cristiano. L'influenza di Hegel sui pensatori russi è ben nota e allo stesso modo si conosce la grande delusione che provocò in loro il suo astrattismo gnoseologico, prodotto dalla "ragione pura". Parecchi di loro, proprio come Adorno, cercarono di superarlo ricorrendo alle basi gnoseologiche del marxismo. Ma i più grandi fra di loro, come Berdjaev, Bulgakov, Florenskij, Frank ed altri, si resero conto che l'ontologia, la conoscenza dell'essere, desiderio perenne dell'umanità, non si salverà se non con l'appello ad un Dio personale.

La "ragione pura" di Hegel è combattuta da Adorno con riferimento a S. Freud e ai suoi desideri del "subconscio". Il recente pensiero filosofico teologico dei cristiani russi può essere caratterizzato con il termine divulgato da Evdokimov di "superconscio", che si ricollega alla tradizione contemplativa dei Padri greci. Anch'essa ha già da tempo superato la "ragione pura", non distruggendola con una "dialettica negativa", ma attribuendole valore con una "dialettica", o meglio, con un "dialogo" su di un piano superiore.

Non entriamo nelle particolarità del contenuto del libro di Guz, ricco di temi e di citazioni. Sottolineiamo, da parte nostra, questa ulteriore possibilità di un utile e nuovo confronto fra Est e Ovest.

T. Špidlík, S.J.

Russica

Евгений Г. Водолазкин, *Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палейного повествования XI-XV веков)*, Verlag Otto Sagner, München 2000 (= Sagners Slavist. Sammlung, Bd. 26), с. 402.

Dieses dem Andenken des großen russischen Literaturwissenschaftlers Dmitrij Sergeevič Lichačev gewidmete Werk ist ganz im Geiste des Puškin-Hauses (Akademieinstitut für Russische Literatur) geschrieben, noch eindeutiger, als dies in sovietischer Zeit üblich und möglich war. Es geht um das Verhältnis der russischen Chronistik zur Weltgeschichte (bzw. -chronik), die mit der Schöpfung einsetzt und die eine Heilsgeschichte des Alten und Neuen Bundes nachzeichnet.

Im ersten Teil (S. 13-83) orientiert sich der Verf, weitgehend an O. V. Tvorogov (Drevnerusskie chronografy, Leningrad 1975), aber schon mit dem folgenden Kapitel (Historiographie als Theologie: S. 35-113) beschreitet der junge Autor einen neuen, bis zur politischen Wende (1989) versagten Weg, indem er in großer Frische die religiösen Grundkoordinaten der russischen Geschichte entfaltet. Vorbilder und Lehrmeister der russischen Chronisten waren die byzantinischen Chroniken des Georgios Monachos (Hamartolos) und Johannes Malalas; die Geschichte anderer Länder wird typologisch, nicht genetisch eingearbeitet. Weltdauer, Prophetie des Weltendes und deren Erfüllung sind im Sinne der Hl. Schrift miteinbezogen (in patristicher Auslegung). Anhand der oft benutzten «Tolkovaja Paleja» werden die Verbindungen zwischen Exegese und Historiographie deutlich. Ein zweites Großkapitel ist der Chronologie der russichen Historiographie gewidmet (S. 125-161), ohne die eine Synchronisation der Einzelfakten in verschiedenen Chroniken und Texten unmöglich wäre. Ein weiteres Kapitel untersucht Quellen und Vorgehensweise der Naturwissenschaften und die Verhaltensweise gegenüber dem Übernatürlichen und Provindenziellen (S. 187-246). — Mehrere Anhänge erörtern dann Teilprobleme (Die Hamartolos-Chronik in den chronograph. Redaktionen), erstellen chronologische Tabellen, stellen typologische Grundpaare der «Tolkovaja Paleja» vor oder edieren die (russische) «Prophetie Salomos» (in Zusammenarbeit mit der Gattin T. R. Rudi). Für die «Kratkaja chronografičeskaja Paleja» steht eine gesonderte Edition bevor. Es bleibt noch der gut lesbare Stil der Arbeit hervorzuheben, der nicht zuletzt durch die endlich aufgehobene Verklemmung gegenüber dem Religiösen möglich war, ferner die zwischen russischer und westlicher Mediävistik ausgewogene Bibliographie. Stehen geblieben sind einige Druckfehler, vor allem beim Zitieren franz. und deutscher Titel in den Fußnoten: S. 17, A. 11; 94, A. 202; 98, A. 221; 107, A. 248f.; 210, A. 47; 219, A. 74. S. 175 fehlt ein Literaturhinweis auf die *Epitome* (versch. Redaktionen) der Geschichte der sieben ersten Synoden (Synodikon vetus etc.).

G. Podskalsky, S.J.

Sharon Linzey and Ken Kaisch (Eds), *God in Russia: The Challenge of Freedom*. Lanham, New York, Oxford: International Scholars Publications, 1999, pp. xxviii + 428.

The present volume represents an attempt by American Protestant missionaries to dialogue with representatives of Russian Orthodoxy over the thorny issue of "proselytism" and Protestant missionary activity in post-communist Russia. The contributors to the collection offer a wide range of opinion on the topic, from forthright acceptance to outright rejection of the need for a Protestant voice à la americaine in today's Russia.

The core issue before the contributors, as the editors themselves pose it (p. 402), is whether it is acceptable to send missionaries to another culture.

In light of the Lord's apostolic mandate "to go forth and make disciples of all nations" (Mt 28:19) the answer, at first reading, seems obvious. But as the various articles also make clear, evangelicals themselves admit that much of their initial efforts was ill-founded in the sense that many an evangelical embarked on the Russian missions with little or no knowledge of Russian culture, language, and religious tradition, often serving only to insult the religious and cultural sensitivities of the very people being claimed to be served. Admitting the fault, the evangelical Protestant side still sees a role for its missionary activity as a needed form of Christian witness to the world and especially to the unchurched, atheist and indifferent alike. Not tiring to underscore the extraordinarily *low* level of regular church attendance among all believers of whatever denomination (from 2% of the general population by most estimates to a more generous 12%), they do have a real point to make. The thrust of the evangelical contributors would seem to be that their missionary work, even if it may not attract the majority of Russians whom they would seem to concede to the Orthodox Church, still allows the option of *choice* to any would be believer, which is at one with the inherent dignity of the human person as a creature endowed with freedom.

From the Orthodox side a comparable gamut of opinion is had. On the one hand, in two selections the noted Orthodox publicist Andrey Kourayev decries any western Protestant presence in Russia at all, lamenting that "American Protestants are making a spiritual occupation of Russia" (p. 57), labeling their position as "culturally-nihilistic" (p. 275) since it overlooks the profound formative influence of Orthodoxy on Russian culture. The views of Abbot Innocentiy Pavlov, on the other hand, are more moderate. Noting how much of the Protestant mission in Russia has been unsuccessful due to woefully inadequate language preparation for meeting real needs head-on, he opines (p. 245) that the best Western Christians can do is supply Russia with good theological literature, leaving the evangelization of Russia to Russians themselves.

On the whole, the collection offers a good airing of views. It also makes indispensable reading for any would be missionary to Russia. The efforts of the editor-compilers were well worth it.

R. Slesinski

Рикардо Пиккио (= Riccardo Picchio), *История древнерусской литературы*, Москва, Издательство «Кругъ» 2002, 352 с.

Die russische Übersetzung dieser im Original in Italienisch erschienenen Literaturgeschichte («Storia della letteratura russa antica», Mailand 1959, 2. Aufl: 1968, weitere Auflagen und spanische Übersetzung, 1972), die bis zur Epoche Peters d. Gr. reicht, wurde im betroffenen Land gleichzeitig in zwei unabhängigen Versionen herausgegeben. Im internationalen Vergleich sind dem Autor einige neue Interpretationesmethoden zu verdanken, die gerade

für den christlichen Aspekt der ost- und südslavischen Literaturen besonders hilfreich sind (z. B. die «thematischen Schlüssel» für die immens grosse hagiographische Literatur, sowie die Konzeption der «Slavia orthodoxa» als kulturell-soziale Einheit). Zu erwähnen in diesem Zusammenhang sind Picchio's frühere Veröffentlichungen «Letteratura della Slavia ortodossa» (Bari 1991; darin ein Vergleich mit der «Slavia romana»), ferner «Storia della civiltà letteraria russa» (3 Bde, hier: Bd. 1, Turin 1997). Die vorliegende russische Übersetzung folgt der zweiten Auflage, wobei das Kapitel über das berühmte Igor-Lied («Epopeja Igorja Svjatoslaviča», S. 79-99) völlig neu verfasst wurde. Das Vorwort über Leben und Werk Picchio's (S. 5-8) steuerte der aus Bulgarien stammende, jetzt in Rom (Universität «La Sapienza», III) dozierende Slavist K. Stančev bei. — Picchio hat sein Unterrichtsbuch für Studenten in allgemeinverständlicher Sprache verfasst und nur mit wenigen Quellenverweisen versehen. Eine ausführliche, bis zum Ende des 20. Jahrhunderts ergänzte Literaturliste mit Titeln in kyrillischer und lateinischer Schrift rundet das Buch ab, das angehenden Slavisten sowohl in Russland wie in Westeuropa ein gediegener Wegbereiter sein kann.

G. Podskalsky, S.J.

Theologica

Archbishop Gregory Afonsky, *Christ and the Church in Orthodox Teaching and Tradition*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 2001, pp. x + 116.

In the heated ongoing debate on the Church fundamental issues may be taken for granted or even ignored. This slim volume wants to spell out essential Orthodox teaching on the Church. In it the author, archbishop of Sitka and Alaska from 1973 to 1995, where he also served as Professor of Dogmatic Theology and Canon Law at St Herman's Theological Seminary, takes a stand against "churchless Christianity" (p. vii). Man is neither saved "by faith alone" nor "by the liturgy alone" (p. viii), for salvation is understood in Orthodoxy as a maximum: participating in the very life of God and is available in the one, holy, catholic, apostolic Church, the Church being the pillar and bulwark of truth (p. ix).

Right from the start the author gives us his bearings, insisting, on the one hand, that the Church shares in the absolute mystery of the Trinity which is her foundation (p. 3), and, on the other hand, that "our Orthodox Church of today is the very same Church founded by Jesus Christ and His apostles" (p. 4). On the subject's side, this requires the restoration of unity between man and God, compromised by sin (p. 5). Since this restoration culminates in deification, the source of this theanthropic life is the Holy Trinity (pp. 15f). "The Church, in the most profound sense," the author says, "is the realization of the Kingdom of God on earth" (p. 30). Shortly later (p. 35), he says

that the phrases "The Kingdom of God" or the "Kingdom of Heaven"which the Saviour announced to the world mainly refer to the Church of Christ. It would be more accurate to say, however, that they refer to the Church in its eschatological orientation; and R. Schnackenburg is rightly quoted in this sense (p. 35). Although in possession of God's authority the Church cannot be said to be as of now that kingdom of glory (p. 38); the quotes from Bishop Kassian Bezobrazov and A. S. Pavlov (pp. 38, 40) show that it is the common Orthodox possession. However, the best has been said by A. Schmemann, namely, that the Kingdom of God becomes manifest in the Eucharist (p. 39).

Jesus' commendation of Peter (Mt 16:18) is interpreted along the lines of Peter's confession in the sense that the Church is built on this rock-solid confession (Bishop Sylvester). As St Augustine had said: it is not rock (*petra*) which is derived from Peter, but Peter from *petra*, just as Christ does not derive from "Christian," but "Christian" from Christ (p. 42). While one is grateful to see the author avoid all polemic, one is surprised nonetheless that there is no attempt to integrate the principle and the reactions to it within the context of recent Orthodox-Catholic dialogue, exemplified by the work edited by J. Meyendorff, *The Primacy of Peter*, Crestwood, New York 1992.

After Pentecost, the Church moved from the original nucleus of 120 persons (p. 49) to five thousand (p. 50); from the very beginning, the Church in Jerusalem was orderly and hierarchical (p. 52). In the writings of the Apostles, images about the divine origin and nature of the Church were taken from family life, from building and from agriculture (p. 53). Jesus is described not only as the founder of the church, but also as its head (p. 53). "As the cornerstone and foundation of the one holy catholic Church, fully actualized in every local church community, Jesus Christ fills the Church with His divine power and strength, that she might grow into a holy temple in the Lord" (Eph 2:21) (p. 55). In 1 Tm 3:15 the Church is described as "the pillar and the foundation of truth" (p. 54). The members of the Church of Christ go to make up the people of God, offspring of the woman of the Apocalypse (Rev 12:17) (p. 55). The Church as "the fullness of Him who fills all in all" (Eph 1:23) can be understood both as the fullness that fulfills or as the fullness that is fulfilled, a fullness which she is constantly becoming, while at the same time, as the body of Christ, she completes her head (p. 59). For the plan of salvation, the the unity of head and body is indispensable. As constitutive of Christ's fullness the Church extends beyond any concrete visible instiution (p. 59). Following St Paul's cue that the diversity of the members of the body offers the secret for its unity, we may say that the unity of the Church is a "unity in diversity" (p. 60), a unity which is not juridical or mechanical, but spiritual and organic (pp. 60f). Owing to her originating on Pentecost day, the Holy Spirit may be described as the life-giving soul of the body of Christ (p. 61). It is interesting to note the definition of Church as the body of Christ on p. 64. As head and saviour of his Church, Christ — in the words of Soloviov — is present as the way in the hierarchy, as the truth in the confession of faith and as the source of Life in the sacraments (p. 66).

Oneness is the most important quality of the Church, being indeed her essence (p. 70). The holiness of the Church lies uniquely in Christ, a point St Augustine underscored in rejecting Donatism (p. 74). In his *Catechetical Lectures* St Cyril of Jerusalem explained catholicity not only as the Church's being found everywhere, but also the fullness of her doctrines (p. 76). But in his appeal to St Ignatius of Antioch, Afonsky does not ask in which sense this first use of the term "catholic Church" is being employed (p. 76). The Church is apostolic because the city of the holy Jerusalem is based on twelve foundations standing for the twelve apostles (Rev 21:14).

The Church teaches in possession of the divine authority, and yet some disciplinary canons can be changed. Nonetheless, one should not argue from this that the ecumenical councils were not God-inspired, just as the fact that the old ritual of the Old Testament was abrogated does not denigrate its inspiration (p. 94).

We may participate in God's own life only by living in tune with the Church, we are told in "The Life of the Church" (pp. 95-108, here p. 96). Here the sacraments as the organs through which that life is transmitted are passed in review (pp. 101-104), as is love as the primary virtue of the spiritual life and prayer as its natural and essential expression (p. 106). At the same time, belongingness to the true Church does not degenerate into self-centered exclusiveness. "Outside of the Church there is no slavation" is thus interpreted as a positive statement on the Church, for it stipulates *where* salvation is to be found rather than addressing the question *who* will be saved (p. 96).

In its unpretiousness and lack of polemic, in its "back to basics" approach, this work brooks no confusion between the essence of the Church, which, being steeped in mystery, is ultimately undefinable, and the self-expression of the Church, more accessible to empirical observation (pp. 3f), and thus gives us a good idea of what the Orthodox school teaching on the Church is (p. 55).

E. G. Farrugia, S.J.

Ronald A. N. Kydd, *Healing through the Centuries: Models for Understanding*, Hendrickson Publishers, Inc., Peabody, Massachusetts 1998, pp. xxxi + 237.

Disavowing a "bookish" perspective in spite of its being part of his academic agenda since 1974, the author adduces not only intense personal urgencies as a driving force of the research here presented in book form, but also his participation in the international bilateral dialogue between classical Pentecostals and the Roman Catholic Church (p. xi).

Chapter 1 considers the model of models, "Jesus the Healer" (p. 1). Any attempt at a theology of miracles must start with Christ's foundational miracles (p. 1); in this the author follows R. Latourelle who accounts for mir-

acles as visible traces of that radical change wrought by Jesus Christ in us humans and in the universe (p. 9). Since faith aims at transforming the life experiences of believing Christians, healing begins with faith, whereby attention is drawn to Harnack's definition of faith as "a conscious intelligent commitment of the person to the will of God in Christ" (pp. 13, 16). Christ's commission to heal did not end with his earthly carrier, but was passed on to the Church, the present study being an account of how that commission fared in the Church (p. 17).

Kydd proceeds to discuss six models which he considers basic for a better understanding of healing. (a) The Confrontational Model (p. 19), taking its cue from Christ's challenge to evil (p. 19) and exorcism (p. 23) in the early Church, concentrates on ante-Nicene mainstream Christianity (p. 20) as well as on the work of J. C. Blumhardt (p. 34) and of John Wimber (pp. 47f). (b) While fixing its hope on saints on high, the Intercessory Model, an approach more congenial to the Orthodox and Roman Catholic Churches (p. 61), reflects on the ministry of the early Church (p. 64), that of the Quebecer Alfred Bessette, better known as Br André (p. 82) and the healings associated with "Mary of Medjugorje" ("Between the Mountains") (p. 100). (c) The Intercessory Model is radicalized in the Reliquarial Model (p. 115), a theme largely foreign to most Protestants (p. 117), but which is illustrated, first, by the Church of late antiquity and the Middle Ages, the earliest recorded occasions of special concern shown to relics being in relation to Ignatius of Antioch and Polycarp of Smyrna (p. 118), then, by healings reported in eighteenth-century Paris associated with François de Pâris (p. 136). (d) The Incubational Model adopts the image of the incubator as requiring nurturing, hospitality and caring, and thus welcoming the sick and praying for them (p. 141), discussed in connection with two ministries, one in the Elim Bible and Retreat centre, which rises on a slope overlooking the small town of Männedorf, south of Zürich, a healing ministry that was initiated by Dorothea Trudel (pp. 142, 152), the other in Morija, located on a prominent corner in Yverdon-les-Bains, near Lausanne (p. 155), where healing was encouraged through perseverance in prayer (pp. 159f). (e) The fifth model is the Revelational, with its trust that God will disclose information upon which the healer can act (p. 167), with two different approaches in William Branham, whose ministry consisted in praying for sick people (p. 168) while fostering the expectation that one could be healed miraculously (p. 180), and Kathryn Kuhlmann, "(w)ith a preaching style to match her fiery red hair" (p. 181). Finally (f), the Soteriological Model insisted on healing through the atoning work of Jesus Christ (p. 199) and is illustrated by the quintessential Pentecostal practice of Oral Roberts, whose basic tenet was to instill in people "that God is a good God and that he wills to heal and prosper his people (3 John 2)" (pp. 204f).

Chapter two, "The Early Years: A Church Triumphant," starts out with Quadratus' impressive claim, as reported by Eusebius, that some brought back to life by Jesus had lived until his own days (p. 20). Covering as it does

ante-Nicene times, there is some plausibility to the title, but the experience of persecution and the healing done by submitting oneself to it is bracketed off (see p. 33: time of turmoil), for, as is well-known, people may change for the better under pressure. Tertullian, Origen and Novatian were convinced that Christ's healing power had flowed into the Church's ministry (pp. 21f). Interesting evidence on exorcism is documented from the Fathers; one may subscribe to the conclusion that healing was integral to their message in the sense of the transformation of human experience under the influence of divine power erupting in the world (p. 32). In chapter five, "Saints on High: Help from Beyond" (pp. 63-81), the idea of the intercession of saints is shown to have become so popular that Pope Leo I had to warn against apocryphal scriptures which, according to him, are a veritable nursery-ground for false expectations (p. 69). However, the very popularity of these proscribed writings helps us draw the line between a more official Christianity, which is represented by somebody like St Cyprian, and, side by side, a more popular one, as reflected for example in the writings of John Cassian (pp. 70f). Since Medjugorje is found in the region of Bosnia-Herzegovina, this brings us to the territory of the Eastern Churches, too. The author would include at least some claims to healings (pp. 107f). The discussion could profit by R. Laurentin's study of the phenomenon as well as R. Latourelle's discussion of the criteria of the authenticy of miracles (pp. xxviif, 109). The author says his last word by pointing out to the acceptance of mystery as a key to understanding both the healings Christ wrought as well as those which continue to happen, because it makes it depend on one's relation to God (p. 215).

One may regret that Jean-Claude Larchet's works, *Théologie de la maladie*, Paris 1991, and *Thérapeutique des maladies mentales: L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles*, Paris 1992 (see, for both, V. Poggi, OCP 59 [1993] 303-305) on sickness and therapy are not mentioned. Nonetheless, through the interesting models it discusses and the wide breadth of the examples it gives, the work may stimulate interest in an aspect which is central for an age which believes in therapy.

E. G. Farrugia, S.J.

Jean-Claude Larchet, *La vie après la mort selon la Tradition orthodoxe* (= Théologie) 29, boulevard La Tour-Maubourg 75340 Paris Cedex 07, Les Éditions du Cerf, 2001, p. 334.

Questo libro ha il grande vantaggio di essere profondamente patristico. L'A. tien conto di quanto scrivevano Giustino e Tertulliano sulla resurrezione, Agostino sul culto dei morti, Ambrogio in *La morte è un bene*, Anastasio Sinaita nelle omelie sui defunti, Gregorio di Nissa sui defunti, Giovanni Crisostomo sulle consolazioni della morte, il giudizio e il cimitero, Macario di Alessandria su come le anime si separano dal corpo, Metodio di Olimpo sulla

resurrezione della carne, Niceta Stetato sull'anima, Simeone di Tessalonica su morte e funerali, Teofano il Recluso nel suo Discorso sulla morte, ecc. ecc. Sulla sua diffusa e profonda conoscenza dei Padri l'A. compone questo interessante trattato di escatologia ortodossa in dodici capitoli: 1) la morte come termine della prova che Dio riserva a ogni uomo; 2) momento del suo sopravvenire; 3) il suo coincidere con la separazione dell'anima dal corpo; 4) pedaggio da pagare a seconda dello stato dell'anima; 5) transito dell'anima nell'altro mondo; 6) giudizio particolare; 7) stato intermedio fra giudizio particolare e finale; 8) idea cattolica del Purgatorio; 9) rapporto fra vivi e morti; 10) resurrezione della carne e giudizio finale; 11) vita eterna, regno dei cieli e inferno; 12) come prepararsi alla morte.

Da questo semplice enunciato dei contenuti di ogni capitolo risulta che la teologia della morte, o escatologia, degli Ortodossi non è lontana dalla corrispondente teologia cattolica della morte. La diversità si concentra invece riguardo al Purgatorio. Anzi direi che la divergenza incomincia a monte del Purgatorio cattolico, cioè precisamente nel punto che secondo lo schema del libro lo precede, cioè circa il cosiddetto stato intermedio fra giudizio particolare e finale. Un cattolico che ha affrontato da vicino le divergenze ortodosso-cattoliche in questa tematica escatologica, studia precisamente lo stadio intermedio presso alcuni teologi ortodossi. Chiederei pertanto a Jean-Claude Larchet cosa pensi di R. Žužek, "L'escatologia intermedia di Macario Bulgakov" OCP 53 (1987) 159-184, 417-430. Žužek scrive infatti: "Contrariamente alla persuasione di Macario, la sua unica divergenza dallo schema cattolico consiste nella sua esclusione del pentimento dallo stato di purificazione ultraterrena e nella conseguente sua negazione della virtù purificatrice delle pene e sofferenze di tale stato" art. cit. p. 430. Occupandosi poi di un altro ortodosso, lo stesso Žužek, nell'articolo "L'escatologia di Pietro Moghila" OCP 54 (1988) 353-388, scrive: "Moghila nel suo Trebnik, più precisamente nella 'Istruzione sulla commemorazione dei defunti' insegnerebbe l'essenziale della dottrina cattolica del Purgatorio. Egli ammette non soltanto uno stadio intermedio tra cielo e inferno, ma anche un terzo luogo" art. cit. p. 354.

Mi congratulo poi con l'A. per la sua capacità di mettere alla portata dell'uomo di oggi quelli che una volta si chiamavamo i Novissimi, illuminandoli della genuina dottrina dei Padri, resa in queste pagine non solo comprensibile, ma anche attuale. Leggendo l'ultimo capitolo non ho mancato di pensare al libriccino di Alfonso Maria de' Liguori, *Apparecchio alla morte*. Presentandolo ai lettori nel 1758 le chiamava "considerazioni sui novissimi per le anime che vogliono affermarsi e progredire nella vita spirituale. Per questo vi ho inserito numerose citazioni di testi biblici e patristici, brevi ma sostanziosi".

V. Poggi, S.J.

Олена Сирцова, *Апокрифічна апокаліптика. Філософська екзегеза і текстологія. З виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI сто-*

ліття Ottobonianus gr. 1 (= Tekstologia antiquae et mediae aetatis), Київ 2000 (Університетське видавництво «Пульсари»), 324 с.

Das in Druck und Einband sehr ansprechend aufgemachte Buch der Autorin, die an der Sorbonne ein Diplom in antiker Philosophie erworben hat und jetzt Mitarbeiterin des Philosophischen Instituts der Ukrainischen Akademie der Wissenschaften in Kiev ist, beansprucht eine philosophische Auslegung der apokryphen Apokalyptik zu sein, und zwar auf der Grundlage der griechischen Redaktion der Apokalypse der Gottesmutter. Der apokryphe Text wird auf Ursprung und Inhalt hin untersucht, indem er verglichen wird mit anderen apokryphen und liturgischen Dokumenten der frühen Christenheit, insbesondere mit den Lehren des Klemens von Alexandrien, Origenes, Gregor von Nyssa usw. — Der zweite Teil des Buches beschäftigt sich mit der Art der Rezeption der apokalyptischen Texte in der Rus'/ Ukraine; dem theoretischen Teil ist eine kritische Edition der Gottesmutter-Apokalypse beigegeben (nach Cod. Vat. Ottobonianus gr. 1; Ed.: S. 224-289: griech. Text/slav. Übers.). — Zum Buch gehören am Ende noch 15 Tafeln, eine Bibliographie und ein Index. Hervorzuheben ist die noch nicht alltägliche, starke Berücksichtigung westlicher Literatur. Insgesamt handelt es sich um eine Monographie ohne ideologische oder nationale Voreingenommenheit; umso bedauerlicher scheint es, daß sie westlichen Interessenten wegen eines fehlenden Résumés in einer ihrer Sprachen schwer zugänglich sein wird.

G. Podskalsky, S.J.

Spiritualitas

San Francesco e la cultura russa, S. Pietroburgo, 18-19 settembre 1996, Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino, Castello 2786, 30122 Venezia 2001, pp. 140.

Nella "Presentazione, L'uomo luogo di unità: San Francesco e la cultura russa", Tecle Vetrali, o.f.m., direttore responsabile dell'Istituto di Studi Ecumenici s. Bernardino, ci parla di questo incontro interconfessionale e interdisciplinare, tenuto a s. Pietroburgo nel 1996, ribadendo da una parte la convinzione che la cultura sarà salvata attraverso i santi, guardandosi però da certi stereotipi (p. 6). Qualcuno ha preteso più di una dipendenza da fonti ortodosse, senza però suffragarlo con documenti. Questo ci riporta al fatto che il Vangelo supera ogni limite culturale (pp. 6-7). Ma se alcune interpretazioni di Francesco sono anch'esse prototipi, Francesco ha potuto condurre molti a valicare barriere, come mostrano gli incontri organizzati dal P. Men su di lui, che radunavano 80 fra credenti e non credenti, inclusi membri del KGB (p. 7).

Svetlana Simina, "Per una storia dello studio del francescanesimo in Russia dalla documentazione della scuola di I. M. Grevs" (pp. 9-20), mostra che, in Russia, l'interesse per s. Francesco cresce nel periodo della rinascenza religioso-filosofica tra il XIX e il XX secolo (p. 9). All'origine di questo rinnovato interesse per Francesco c'è Ivan M. Grevs (1860-1941), medievista e culturologo, professore dal 1902 all'Università di s. Pietroburgo (p. 10). Organizzò due pellegrinaggi in Italia, nel 1907 e nel 1912, sulle orme di Francesco. Nel secondo viaggio fu aiutato da uni dei suoi più validi discepoli, L. P. Karsavin, per cui, Francesco rappresentava la più completa espressione dello "spirito popolare" del tipo religioso-psicologico del XIII secolo (pp. 12-13). Un altro studente di Grevs che partecipò nel secondo viaggio, N. P. Anciferov, ha lasciato un'utile documentazione per la conoscenza del francescanesimo raggiunta da questa scuola (p. 16).

Per ovviare agli stereotipi (vedi p. 104) è molto utile il saggio di Constantin Issupov, "Francesco d'Assisi nella memoria della cultura russa: materiali per un confronto" (pp. 21-56), che cita oltre a Grevs tutta una serie di teologi, storici-pensatori, letterati e critici, che interpretano Francesco secondo i paradigmi di pensiero dell'epoca (p. 22). Così, mentre Solov'ëv rimprovera agli Slavofili di aver dimenticato Francesco nei loro schematismi Oriente-Occidente, Berdjaev fa lo stesso rimprovero a Solov'ëv (pp. 40-41). Florenskij è più critico, distinguendo Francesco dalle interpretazioni estetiche del francescanesimo, per esempio di Giotto (p. 44).

Sante Graciotti, "La povertà per Cristo e la Chiesa: il messaggio francescano anche per la Russia" (pp. 57-73) cerca di approfondire la tematica della povertà in Francesco attraverso il paragone con la lotta, svoltasi nella Russia all'inizio del secolo XVI, tra i seguaci di s. Giuseppe di Volokolamsk e di s. Nilo di Sora. Come Francesco, i gioseffiti condannano chi attenta alla proprietà della Chiesa attentando con ciò ai beni dei poveri, mentre i Sovietici apprezzano l'apporto di Josef di Volokolamsk al processo di centralizzazione dello Stato russo (p. 58). D'altronde, il riconoscere da parte di Josif che lo Zar è "per natura uguale agli uomini, ma per potere uguale a Dio", corregge il Prosvetitel', nr. 7, che impone la disobbedienza al sovrano qualora serva al peccato, doveva costituire una mossa irreversibile contro la Chiesa (p. 59). Una volta dichiarato novello Costantino, lo zar volle essere servito dalla Chiesa, e non servirla (p. 62). Tra i seguaci di Nil Sorskij, Vassian Patrikeev e Maxim Grek, prevale il riferimento all'esempio degli ordini mendicanti occidentali, specie come proposta di riforma della Chiesa per Maxim Grek, che era stato domenicano. L'A. adotta un detto di G. Florovsky, secondo il quale il monachesimo doveva essere un "'movimento di resistenza' all'interno della società cristiana", affermando che il francescanesimo volle esercitare questa funzione critica nei confronti del monachesimo (p. 71).

Nel contributo, "La visione teologica di Francesco d'Assisi e la sua affinità con la teologia ortodossa" (pp. 75-88), Thaddée Matura parte dalla premessa che la santità della Chiesa si fonda essenzialmente sulle cose sante, cioè sul Vangelo e sui sacramenti. Ma essa si manifesta visibilmente e con-

cretamente attraverso la vita in Cristo di coloro che si affidano all'azione trasformatrice dello Spirito, Santo per eccellenza (p. 75). Parlando di stereotipi, diviene interessante l'ammissione: "Non so se si trova qualche accenno di Francesco in Dostoevsky, Soloviov o Tolstoi ..." (p. 77). L'articolo dedica ampio spazio al "credo" con il quale Francesco conclude la prima regola (pp. 79-87), e il cui linguaggio si presenta come dossologia eucaristica (p. 82), con spunti di paragone con la teologia dell'Oriente, che fanno di Francesco "profeta dell'incontro fra l'Occidente e l'Oriente"(p. 88).

Il conflitto ortodosso sulla povertà ritorna con il paragone tra Francesco e Nil Sorskij in Vladimir Fedorov, "San Francesco d'Assisi, la spiritualità francescana e la missione dell'Ortodossia russa" (pp. 89-106). Interessante il detto di san Nil Sorskij, "Ripulisci la tua cella, e la povertà delle cose ti insegnerà la continenza ..." (p. 91). Ma se sulla tomba di Theodor Haase, laico cattolico che visse e morì in Russia tra il XIX e il XX secolo, c'è scritto sulla tomba: "Affrettatevi a compiere il bene", questo ricorda ciò che s. Francesco scrisse nella Regola bollata: "Fratres, dum tempus habemus, operemus bonum" (p. 100), e mostra una volta di più, come un detto francescano possa ispirare il servizio missionario "che si propaga a dispetto dei confini tracciati, tra Oriente e Occidente, dagli stereotipi del pensiero" (p. 104).

Due santi affini sono accostati in Marina Michajlova, "San Francesco d'Assisi e san Serafim di Sarov" (pp. 107-122), anche se è improbabile che Serafino abbia mai sentito parlare di Francesco (p. 107). Ambedue avevano idee simili quanto alla letizia e all'abbandono del mondo (pp. 108-109, 118). Ambedue consideravano la più grande mortificazione quella di sopportare gli oltraggi come chiede il Vangelo (p. 109). Però, sulla luce che avrebbe visto N. A. Motovilov (p. 121), l'articolo non conosce giudizi più critici recenti; lo stesso, per l'affermazione che l'Ortodossia non conosce le stigmate (p. 121); cf Y. Spiteris, *Francesco e l'Oriente cristiano: un confronto*, Roma 1999 (vedi sotto).

In un confronto a prima vista artificioso, Igor Nabok in "Pellegrini: Francesco d'Assisi e Grigorij Skovoroda" (pp. 123-140), accosta la figura del pensatore ucraino, spesso contestato (pp. 125-126), ma detto "Socrate ucraino" e il "Lomonosov delle steppe" (p. 127), con quello del Poverello di Assisi, che non è contro le lettere, come rileva L. P. Karsavin, ma è piuttosto in favore della sapienza autentica (p. 128). Anche se Skovoroda è stato accusato di panteismo a causa del suo principio epicureo della naturalità (p. 130), attributo necessario del pellegrino è l'indigenza (p. 129) e, per ambedue, Francesco e Skovoroda, la felicità è la gratuità (p. 138). Intanto, per ambedue vale, ciò che sta sulla tomba di Skovoroda: "Il mondo mi ghermì, ma non mi fece prigioniero" (p. 138).

E. G. Farrugia, S.J.

G. L. Freeze, D. V. Pospelovskij, N. Kauchtschischwili, N. Lossky et al., *L'autunno della Santa Russia: Santità e spiritualità in Russia in un tempo*

di crisi e persecuzione (1917-1945). Atti del VI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa, Bose, 16-19 settembre 1998, a cura di Adalberto Mainardi, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 1999, pp. 405.

Da un martirologio del secolo ventesimo risulterebbe che il cristianesimo russo ha pagato il più alto tributo di sangue (p. 5). Il Convegno organizzato a Bose ne voleva indicare le scadenze storiche, ma anche i ritmi logici. Tra i grandi esclusi, i monasteri: nel 1939 neanche uno funzionava; tra i grandi perseguitati: Aleksandr Blok, Marina Cvetaeva e Anna Achmatova (p. 16); tra le figure sovrastanti, mat' Marija Skobcova, poetessa, monaca, martire. La storia riapprende l'arte di essere minoranza (p. 19), come dice nell'"Introduzione" (pp. 5-20) A. Mainardi, curatore del volume.

Dopo i saluti, lettere di adesione e discorsi d'occasione (pp. 21-35) seguono i saggi.

"L'episcopato della Chiesa ortodossa russa nell'anno delle rivoluzioni (1917)" (pp. 37-55) di E. Bryner riconosce lo zar come figura ecclesiale. Se l'arcivescovo di Novgorod abbia detto o no ai suoi preti, " Non c'è più uno zar, non c'è una chiesa, non capisco più nulla, fate quello che volete!" (p. 38), questo ricorda comunque ciò che, nel 1393 il patriarca Antonio IV di Costantinopoli scrisse al Granduca Basilio I: è inconcepibile una Chiesa senza zar! Impressionante anche, la lista dei neo-martiri, con il patriarca Tichon in testa (p. 54).

Preziosa l'informazione sul padre che fornisce Nicolas Lossky, "Teologia e spiritualità in Vladimir Lossky" (pp. 197-208). Siccome il filosofo Nikolaj Onufrievič, padre di Vladimir, era stato esiliato con tutta la famiglia nel novembre del 1922 a bordo della "nave dei filosofi", Vladimir si considerò non un emigrato, ma un esiliato (p. 197). Vladimir aveva assistito al martirio del metropolita Veniaminov di Pietrogrado, poi canonizzato nel 1992 (pp. 197-198). Tra i suoi maestri si possono menzionare il medievista Ferdinand Lot, Étienne Gilson e Lev Karsavin, che lo introduce ai Padri dell'Oriente cristiano (p. 198). Dati questi influssi, non sorprende che Lossky, russo esiliato, divenga "occidentalista" convinto. Non si dimentichi che Lossky scrisse tutto in francese su richiesta dei suoi amici cattolici, anglicani e protestanti (p. 199). Data la sua concezione della teologia, in continuazione con quella dei Padri, cercò di esprimere per l'uomo di oggi l'esperienza ecclesiale di Dio in prospettiva "mistica", cioè di corrispondenza tra dogma ed esperienza (pp. 200-201). Intanto, Lossky ritenne la sua vocazione di teologo incompatibile con l'ordinazione sacerdotale (pp. 202-203).

Il saggio di Nina Kauchtschischwili, "Spirito di libertà come scelta di vita: Nikolaj Berdjaev (1874-1948)" (pp. 231-249) interpreta la vita del filosofo attraverso l'anelito alla libertà, negatagli; forse per questo, a detta di M. M. Davy, Berdjaev trasmette un senso di grandezza che non schiaccia (p. 231). Kauchtschischwili si chiede perché Berdjaev rimanga isolato nella storia della filosofia del Novecento. Sin da piccolo si sentiva a suo agio nel bosco, simbolo di libertà (p. 232). Questo gli valse il titolo di *strastnyj propovednik*

svobody (p. 234), "appassionato predicatore della libertà", come, ad esempio, quando difese gli *imjaslavcy*, o "glorificatori del nome di Dio" (p. 234). La *Jama*, o Fossa, trattoria moscovita dove appartenenti alle sette più diverse si ritrovavano la domenica per discutere (p. 235), divenne per lui simbolo di una Russia emancipata politicamente e libera interiormente (p. 237); come sarà più tardi la sua casa a Clamart (p. 238). Fu l'incontro con padre Aleksej Mečev, che lo riavvicinò alla Chiesa ortodossa in base ad una visione simile a quella di V. Solov'ëv (p. 239). Berdjaev ritiene il suo *Smyl tvorčestva* (*Il significato della creatività*), pubblicato nel 1916, come una delle sue opere più importanti (p. 242). Quando l'uomo produce opere che fanno rispecchiare l'immagine di Dio nel mondo, allora può chiamarle creative (p. 242). L'affinità con lo Pseudo-Dionigi non si può negare, benché l'*iter* proposto da Berdjaev inverta l'ordine, facendo salire l'uomo a Dio attraverso la purificazione (pp. 244-245). Dopo il suo ritorno dall'Italia nel 1914 Berdjaev rifiuta a collaborare con S. Bulgakov, che gli sembra allora troppo conformista, mentre Mat' Marija accoglie con entusiasmo le idee berdjaeviane (p. 247). Kauchtschischwili auspica che la voce di Berdjaev sia oggi ascoltata in patria (p. 249).

Ol'ga A. Sedakova scrive: "'Il nodo della vita'. La poesia come esperienza spirituale in Anna Achmatova e Osip Mandel'štam" (pp. 267-292). L'Achmatova è caratterizzata dal "primato della coscienza" (p. 267); Mandel'štam dall'intreccio tra poesia ed antropologia (p. 280). Simbolo della "grandezza della Russia" nel periodo meno glorioso della storia russa è per Achmatova la *conservazione* (p. 269). Infatti, il modello divino dell'artista è il Custode, non il Creatore (p. 270). Altri prima di lei, come Nekrasov, Turgenev, Tolstoj e Dostoevskij, rappresentavano nei loro eroi la fede nella rinuncia. Lei invece applica a se stessa l'ideale dello *jurodivij* o folle in Cristo (p. 273). Il suo *Requiem* si può avvicinare allo *Stabat Mater* (p. 278), dove la sofferenza del figlio è assimilata a quella di Cristo (p. 278). In Mandel'štam, l'uomo è visto da altre angolature, come nella poesia che comincia, "Dal greco flauto théta e iota" (p. 286). I nodi della vita sono da cogliere come sono senza volerli sempre sciogliere; ci sono anche nodi che liberano (p. 289). Il mare che inghiottisce i vivi può anche annullare l'io come soprastruttura artificiosa e dolente, liberando la persona (pp. 290-291).

Un altro riflesso dei tempi turbolenti si trova nell'"Orto del Getsemani': Poesia e testimonianza cristiana in Boris Pasternak" (pp. 293-311) di Simonetta Salvestroni. La poesia riprodotta a pp. 309-311, *Gefsimanskij sad*, può ingannare nella semplicità in cui racconta il testo evangelico, quasi volesse solo parafrasarlo, ma succedendo al *Doktor Živago* lo riepiloga come filo conduttore (p. 294). La crisi di *Amleto*, essere o non essere, è superata dal confronto tra le due volontà in Cristo, con il risultato del sacrificio e del dono totale di sé (pp. 298-299). La violenza dei tempi favorisce la resurrezione (p. 308); "la segreta corrente del dolore riscaldi il freddo dell'esistenza" (p. 309).

Un'altra tonalità ha "'La stella di Davide'. Mat' Marija Skobcova e il destino del popolo ebraico" (pp. 313-321) di Hélène Arjakovsky-Klépinine. Per Mat' Marija, non esiste un problema ebraico, esiste un problema cristiano, perché, se fossimo autentici cristiani, tutti metteremmo la stella di Davide (p. 317). Primeggia il testo di Rm 11 che vede nelle persecuzioni i tempi favorevoli per l'innesto di cui Paolo parla (p. 317). Resta l'unico desiderio di togliere la benda dagli occhi della sorella amata, la Sinagoga (p. 318).

Il racconto dei due starcy di Vladimir A. Kotel'nikov si trova ne "Gli ultimi 'starcy' di Optina Pustyn'" (pp. 323-334); l'uno era l'ultimo superiore di Optina, l'archimandrita Isaakij; il secondo, l'ultimo starec, lo ieromonaco Nikon (p. 324). L'autore chiama martire anche Nikon (p. 328).

Questi esempi possono darci un'idea della ricchezza del libro.

E. G. Farrugia, S.J.

Juan Plazaola, S.J., (ed.), *Las Fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, Actas del Simposio Internacional (Loyola, 15-19 septiembre 1997)*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1998, pp. 542 + *Reproducción fototípica del texto de la Vulgata* (primer edición latina de 1548) del libro de los Ejercicios Espirituales, pp. 1-230.

On the occasion of the 450th anniversary of the publication of the text of St Ignatius' *Ejercicios Espirituales* (1548-1998), an edition generally known as "the Vulgate," an international symposium was held at Loyola to examine the question of the sources, including those which point towards the East. As J. Plazaola, President of the "Instituto Ignacio de Loyola" puts it, the organizers thereby hoped to complement the *christological* orientation of the Exercises, usually laid bare by an analysis of the Western sources, with the *pneumatological* inspiration, which should become evident by noting parallels to Eastern authors ("Presentación," pp. 9f). No distinction is made between main papers and simple communications, eighteen all told (p. 10). At the end, there are two appendixes: on p. 537 (not: on p. 541, as indicated in the Table of Contents on p. 8), S. Arzubialde, "El llamamiento del Rey Temporal en la 'Escala celeste' de San Juan Clímaco" (pp. 537-542); then the photo-reproduction of the Latin edition of 1548: "Apendice 2: Reproducción fototípica del texto de la Vulgata" (pp. 1-230).

In "La doctrina de la discreción de espíritus en Ignacio de Loyola y Orígenes de Alejandría" (pp. 101-121), L. Lies points out that both of them were, in their own way, "men of the Church" (pp. 102f). But there remains this difference that, whereas Ignatius' discernment is at the service of action (p. 112), Origen's is at the service of freedom (p. 116). For Origen, the humiliated Christ stands for our involvement in earthly matters; by imitating him, we can free ourselves from this involvement and move ahead to participate in Christ's divinity. In turn, for Ignatius, the love of the crucified

Lord is a means of freeing oneself from false criteria in the moment of decision (p. 121).

According to S. Arzubialde in "Casiano e Ignazio: Continuidad y ruptura" (pp. 123-186), while there are those who call Cassian a mere popularizer of Eastern spirituality in the West, for others all he did was to translate Evagrius in his own way for the West (p. 129). It would be more correct to see in Cassian a synthesis, in a monastic key, of Origen and Evagrius' intellectualism, a monasticism read in the light of life of the early Apostolic Church (p. 132). Summing up his position, the author says that Ignatius borrowed from the East precisely those elements of pneumatology which complement the Western vision (p. 185).

V. Poggi returns to a favourite theme, namely, that of interpreting the Exercises in Eastern perspective in his "El Oriente en las fuentes de los Ejercicios a través de la 'Vita Christi' de Ludolfo" (pp. 187-205), which for him finds a pivotal point in Ignatius' parable of the kingdom, in turn a throwback to the same theme in Climacus. Yet Poggi believes it necessary to start with an Oriental influence found in one of Ignatius' own acknowledged sources, namely in Ludolf of Saxony's *Vita Christi* (p. 187), which abounds in quotations from the Greek Fathers (p. 193), although, apparently, not from Climacus. Poggi thus concentrates on the theme of humility, where he sees a parallel between Ignatius and Ludolf, in this contradicting E. Raitz von Frantz (p. 205). As one who had started as a Dominican, and later became a Carthusian, such elements of utmost humility were quite likely in Ludolf, though they might not be quite as obvious to the researcher on Ignatius' third way of humility (p. 204).

In "Paralelismos entre el discernimiento según san Ignacio y el discernimiento según algunos autores de la Filocalia" (pp. 241-280) M. Rupnik discusses St Diadochus of Photice and Macarius, as he calls the author whose text is reproduced in the Philocalia (pp. 241-243). St Diadochus of Photice, who, may it be recalled, was recommended reading for masters of novices (p. 249), warns against visions (p. 253) and discusses how God educates the soul through desolation (p. 259). For his part, Macarius tells us that to talk about God without having experienced him is like talking about the sweetness of honey without having tasted it (p. 276). Rupnik interprets the Spiritual Exercises of St Ignatius as a symbolical language, for which V. Ivanov's realistic symbolism, as contradistinguished from both an idealistic symbolical and a Ricoeur-type approach, seems adequate (p. 277).

A. Demoustier, in his "La primera anotación de los Ejercicios Espirituales y su contexto histórico" (pp. 281-297), explains the rise of mental prayer through the paper introduced by the Arabs, on which the complete works of Artistotle had reached the West (p. 290). In his eagerness to spread the practice Ignatius found support in a point scored by García de Cisneros: he proposes a *stage* of thirty days so as to put mental prayer into practice (p. 293). The author warns against unnecessarily juxtaposing Eastern and Western spirituality, and notes a correction he had made in a text of Evagrius

then published by Hausherr in1934 (p. 296). As the quote from Evagrius shows, mental prayer is always verbal and corporal, if it is prayer at all (p. 297).

One is moved to read, in a comparison between Luther and Ignatius on finding God in everything, Luther's definition of being a saint: "to seek God's will and honour in all things and to wish nothing for oneself in this life or the next" (p. 299). One should not forget that one of their common sources, according to A. Henkel in "Posibles fuentes comunes a Ignacio de Loyola y Martín Lutero" (pp. 299-338) is Erasmus' *Enchiridion militis Christiani* (p. 308). In J. Melloni Ribas' "Las influencias cisnerianas de los Ejercicios" (pp. 353-377), while many of the annotations, additions and introductions are described as deriving from García de Cisneros (p. 368), the influence of many Fathers of the Church is noted on pp. 370-371.

In "A las fuentes de la Romanidad" (pp. 509-534), S. Madrigal treats of the expression found in Exercises no. 353: "nuestra sancta madre Yglesia hiérarquica," found in Ignatius' most complete definition of the Church and which in the first version (Versio P; see p. 25) completes the autograph (Versio A) version by the addition of "quae est Romana" (p. 509). Ignatius' precise intent in his affirmations about the Church must be seen on the backdrop of the theology of his time (p. 510). Congar takes as his point of departure Martin V's bull (1418) and discusses three meanings of *romana ecclesia*: Iglesia universal, concilio general, el primado del Obispo de Roma (p. 511). But, with the Gregorian reform and subsquent canonical tradition in mind, we may distinguish between Rome as the universal Church and Rome as a local or particular Church, which enjoys a primacy over the other Churches (p. 512). Ignatius' phrase had come out of the gruelling experience of the clash between conciliarism and papalism (pp. 514-515). In the author's eyes, the qualification of Romanidad is a commentary on "one, holy, catholic and apostolic" (p. 534).

In "El llamamiento del Rey Temporal en la 'Escala celeste' de San Juan Clímaco," Appendix I (pp. 537-542), S. Arzubialde finishes the essays by touching a deep-sounding Eastern cord. While not denying that the ethos of the medieval chevalier may have its part of truth in the formation of the parable of the Temporal King in the Exercises, he admits that previously he subscribed to Pedro Leturia's view that Ignatius took it from the *Flos Sanctorum* edited by the Aragonese Cistercian Gauberto Fabricio M. Vagad. With the years, however, he became more and more convinced that early Eastern monasticism wielded a greater influence on Ignatius than might seem at first blush (p. 537). The merit goes in a special way to P. Kellerwessel (1932) and G. Couilleau (1974) of having pointed out two things: (1) that the *Scala Paradisi*, known through A. Clareno's translation, came to be adopted by the *Devotio Moderna*, in time for St Ignatius to be subject to its influence, and that, consequently (2) it is worthwhile to pose the question once more whether St Ignatius did not adopt the Contemplation of the Kingdom from St John Climacus (p. 538). V. Poggi picked up the idea next, arguing to its

plausibility on the basis of Byzantine politology, for which the earthly *basileus* is an icon of the heavenly king, the Father, and *mimesis* of the Logos-Christ (p. 538). Arzubialde points out that in the Castellan translation of the *Scala Paradisi*, the Sinaitic version as found in the 1504 edition of Toledo conjures a surprising parallelism to Ignatius' parable (p. 539).

The wood-engraving of the *Scala paradisi* from Toulouse (1488) facing p. 288 and the twelfth-century icon from St Catherine's Monastery on Mount Sinai, the first illustration in colour after p. 534, show graphically the influence Climacus exercised in both East and West — and on the present volume. An essential but useful bibliography closes the work (pp. 540-542), although an index would have enhanced its value. After so much talk of humility and folly for Christ's sake in Ignatius and its possible sources, a double question which is to be taken as a single one seems to remain unanswered: how Eastern is Ignatius' conception, how Ignatian is the school of Louis Lallement, Joseph Surin etc.?

E. G. Farrugia, S.J.

E. Citterio, O. Clément, E. N. Phrangiskos, P. Géhin, V. Grolimund, K. Karaisaridis, Nikon Neoskitiotis, V. Pelin, I. Phountoulis, G. Podskalsky, A. Rigo, A.-E. N. Tachiaos, Th. X. Yankou, *Nicodemo l'Aghiorita e la Filocalia.* Atti del Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa sessione bizantina, Bose, 16-19 settembre 2000, a cura di Antonio Rigo, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 13887 Magnano (BI) 2001, pp. 282.

"Sul Monte Athos vive un santissimo maestro, nativo di Naxos, di nome Nicodemo. È un vero monaco, uomo di riguardo, cui i patriarchi chiedono consiglio. Se avesse voluto, sarebbe da molto tempo arcivescovo, tanti sono i libri che ha scritto". Così è sintetizzata nel 1807, due anni prima della morte, la figura morale di Nicodemo l'Aghiorita (1749-1809) dal monaco Ioan, del monastero rumeno che Paisij Veličkovskij dirige a Neamt (pp. 250-251).

Questo libro curato da A. Rigo, raccoglie gli atti dell'VIII congresso di spiritualità bizantina tenuto a Bose dal 16 al 19 settembre 2000 sul monaco dell'Athos, Nicodemo. Sono tredici contributi di specialisti provenienti da Francia, Germania, Grecia, Italia, Romania, cui si aggiunge una Tavola Rotonda.

Dopo una prefazione del curatore, i messaggi augurali del Patriarca Ecumenico, dell'arcivescovo di Grecia, del cardinale Prefetto della Congregazione per le Chiese Orientali, del Segretario del Pontificio Consiglio per l'Unità, del Delegato del Consiglio Ecumenico delle Chiese, del Magnifico Rettore dell'Università di Torino. Enzo Bianchi, Priore di Bose, tiene il discorso di apertura in cui sottolinea il carattere monastico e orientale di Nicodemo.

Nicodemo è famoso per la Filocalia e per il Pedalion, o raccolta dei sacri canoni. Qui c'è solo il contributo di Theodoros N. Yankou su Nicodemo in quanto canonista (pp. 223-241). Infatti, come specifica il sottotitolo, il convegno si occupa soprattutto della Filocalia e della sua importanza nella spiritualità bizantina. Interviene per primo Olivier Clément. La Filocalia attraverso la purificazione del cuore e la pratica della preghiera di Gesù, sottende l'unità fra i due poli della riflessione teologica e della liturgia (pp. 21-41). Konstantinos Karaisaridis precisa quale sia l'influsso su Nicodemo, di Macario di Corinto (pp. 43-65). Infatti il *Combattimento spirituale* del Teatino Lorenzo Scupoli e il libro sugli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola composto dal gesuita Giovanni Pietro Pinamonti (1632-1703) non furono tradotti in greco da Nicodemo, ma dal cretese stabilito a Patmos, Emanuele Romanites. Per il Pinamonti, credo si tratti di *Esercizi spirituali proposti alle persone secolari* (Venezia 1689), ma sarebbe stato meglio precisare. Le versioni furono messe a disposizione di Nicodemo da Macario di Corinto (p. 48). Emanuele Romanites ha pure tradotto la *Filosofia morale* dell'ex gesuita Emanuele Tesauro, donde Nicodemo ha desunto il capitolo "Sul cuore" del suo *Manuale dei consigli.* Elia Citterio, che nel convegno ha ricostruito la fisonomia spirituale di Nicodemo (pp. 103-131), ha fatto questa scoperta (p. 219). Gerhard Podskalsky, con la sua vasta e profonda competenza in storia delle teologia ortodossa, inserisce il movimento filocalico nel suo contesto culturale (pp. 67-82). Paul Géhin affronta la preistoria della filocalia prima di Nicodemo (pp. 83-102). Antonio Rigo confronta Nicodemo con Gregorio Palamas (pp. 151-174). Vasilij Grolimund studia la peculiarità dell'insegnamento spirituale di Nicodemo (pp. 133-149). Nikon Neoskitiotis mostra l'attualità della Filocalia nell'Athos odierno (pp. 175-180). Ioannis M. Phountoulis situa Nicodemo rispetto alla liturgia (pp. 181-191). Antonios-Emilios Tachiaos sottolinea l'universalità del impegno pastorale di Nicodemo (pp. 193-204). Emmanouil N. Phrangistos ridimensiona la conoscenza delle lingue straniere attribuita a Nicodemo (pp. 205-222). Valentina Pelin esamina il suo influsso in Romania (pp. 243-251). Nella Tavola Rotonda monaci ortodossi e cattolici valutano l'apporto ecumenico di lui (pp. 253-252). Seguono bibliografia e cronologia di Nicodemo, quindi utili indici.

Il Convegno auspica per il futuro un'adeguata monografia su Nicodemo, che ne illumini la figura, meritevole di essere più adeguatamente apprezzata.

V. Poggi, S.J.

Yannis Spiteris, *Francesco e l'Oriente cristiano: Un confronto*, Istituto Storico dei Cappuccini, Edizioni Collegio San Lorenzo da Brindisi, Roma 1999, pp. 259.

Quest'opera si articola in un'Introduzione (pp. 5-10), Sigle (pp. 11-13), Bibliografia (pp. 13-19) e tre capitoli: "Francesco nella stima degli Ortodossi" (pp. 21-35), "Concordanze nella spiritualità" (pp. 37-153) e "Coincidenze dot-

trinali" (pp. 155-241). Alla fine, una "Conclusione" (pp. 243-245) e un "Indice dei nomi e dei luoghi" (pp. 247-253) e un Indice generale (255-259).

Notando che per gli Orientali s. Francesco costituisce una specie di incarnazione dell'anima orientale, l'A. aggiunge che lo studio attuale solo incomincia a tracciare la sua anima orientale, ma non colma il vuoto degli studi che mancano (p. 8). In effetti, Francesco era abbastanza latino per rappresentare il punto spirituale più alto del Medioevo occidentale, ma intuiva anche i valori dei primi secoli, che uniscono le due tradizioni, orientale e occidentale (p. 6). Come illustrazione adduce *Il Poverello di Dio*, libro in cui Nikos Kazantzakis († 1957), impersonandosi in frate Leone, racconta la storia di Francesco, facendone uno splendido romanzo, sintesi del mondo di Kazantzakis e delle sue aspirazioni religiose (p. 26); e Fotis Kontoglou († 1965), il più grande pittore post-bizantino di icone e profondo teologo dell'iconografia, che considera s. Francesco l'unico santo cattolico "autenticamente 'ortodosso'" della Chiesa cattolica" (p. 27).

Spiteris vede accordi tra la concezione ortodossa del monachesimo, secondo la quale non si può essere cristiani a metà, quindi con i Padri sono monaci quanti vogliono salvare l'anima (pp. 39, 44), e l'idea di Francesco, per cui la regola suprema è vivere il Vangelo, in altre parole, un'idea laica inquanto per tutti i membri del popolo di Dio (p. 41). Inoltre, l'obbedienza ha un orientamento prettamente comunitario, di servizio, come nella fondazione di Pacomio (p. 44) e per Francesco, schiavo di tutti per amore (p. 45). Inoltre, Francesco considera la povertà nella prospettiva biblica della libertà spirituale degli *anawim*, e, come tale apprezzata dagli Orientali (pp. 51, 53). Inoltre, la sua "follia per Cristo", di tipo escatologico, sintetizzata accuratamente da B. Zenkovsky (pp. 68-69), dove Spiteris conta 6 saloi greci, contro 36 yurodivij russi (p. 65), mette in risalto l'affinità tra Francesco e l'Oriente cristiano. L'"ignorans sum et idiota" di Francesco (p. 70), lo spogliamento, la carità verso i lebbrosi (p. 71), l'essere crocifissi con Cristo quale unico vanto, qualifica Francesco e altri francescani come folli per Cristo. Però, come nota J. Saward, la follia francescana e la follia orientale sono di ordine cristologico (p. 72); infatti, invocare il Nome di Gesù, tipico dell'Oriente cristiano, permette a Dio di iniziare in noi il processo di cristificazione (p. 81). Molti ortodossi hanno riserve quanto alle stigmate, perché mettendo così in rilievo la passione di Cristo vela lo splendore della risurrezione (p. 122). È il problema del corpo nella deificazione umana. Non mancano infatti ortodossi cui l'episodio della Verna richiama la Trasfigurazione piuttosto che il Calvario (p. 132). Infatti il crocifisso di s. Damiano è bizantino, cioè di gloria (pp. 134-135). Anche l'Oriente cristiano conosce il desiderio del martirio come "perdere la propria anima" (pp. 138-139); tanto è vero che, in Oriente, il monaco prende il posto del martire (pp. 146-147).

Quanto alle coincidenze dottrinali, sono soprattutto nella teologia. Per i Padri greci, com'è noto, *theo-logia* significa contemplazione del mistero trinitario attraverso la luce divina riflessa nello specchio dell'anima purificata (p. 155). Questa concezione, che segue da vicino l'esperienza che l'uomo può

avere della grazia, è chiamata teologia mistica (p. 156), e corrisponde all'esperienza che s. Francesco aveva di Dio, alla maniera in cui ne parlava e cercava di trasmetterla agli altri (pp. 157-158). Per s. Francesco la teologia è quella "sapienza" che va di pari passo con la semplicità (p. 161). Sarà un francescano, s. Bonaventura, a trasformare una tale esperienza in teologia sapienzale (p. 162). Del resto, sia nella tradizione orientale (p. 164), che nella spiritualità francescana (p. 172), la forma triadologica struttura il pensiero. Se, a detta di un canonista ortodosso, P. I. Akanthopoulos, un quinto di tutti i canoni (146 da 770) si riferisce a Dio Padre (p. 176), la spiritualità francescana ritiene determinante la visione di Dio come Padre e come Carità (p. 178). E là dove i Padri greci considerano l'incarnazione del Logos come evento di portata cosmica — basta pensare a Massimo il Confessore, a Gregorio Palamas e a Nicola Cabasilas (pp. 181-187), in s. Francesco, Cristo ricapitola tutte le cose, del cielo e della terra (Ef 1, 10) (p. 188). Ne segue la centralità di Cristo nella pietà e nella teologia francescana (pp. 189-190). La santità dello Spirito è ontologica, cioè rinnovatrice della natura, e non semplicemente morale (p. 202). Considerando l'Ordine come una piccola Chiesa (p. 221), Francesco vuole che lo Spirito agisca dal di dentro, trasformando l'Ordine in una fraternità, e così ispirandolo ad agire in sintonia con la Chiesa; il vero Ministro generale è lo Spirito Santo (pp. 224-225). La persona umana più vicina allo Spirito è la Madre di Dio. Interessante ciò che dice s. Simeone il Nuovo Teologo: la donna è nata dall'uomo, ma il Dio-Uomo è nato dalla donna (p. 233). Spiteris nota inoltre che pregare la Madonna come "Sposa dello Spirito Santo" è genialità della pietà francescana, anche se si incontra altrimenti di rado nella tradizione cristiana (pp. 234-235). Arrivato alla fine di questo capitolo, Spiteris si domanda se s. Francesco abbia conosciuto la spiritualità orientale (p. 239). Indizi ce ne sono: il viaggio di Francesco in Terra Santa, il monachesimo basiliano nell'Italia centrale e meridionale (p. 239), la regola pacomiana, il cui nucleo risale allo stesso Pacomio, tradotta da s. Gerolamo (p. 240). Alla portata di tutti erano altri scritti monastici orientali: la *Vita di S. Antonio* di sant'Atanasio, la *Storia lausiaca* di Palladio, il *De institutis coenobiorum* e le *Collationes* di Giovanni Cassiano, che diffuse la spiritualità orientale in Occidente (p. 241).

Rifacendosi a O. Clément, Spiteris, nella "Conclusione", auspica che il francescanesimo possa scoprire le sui radici nella pneumatologia e nella cosmologia ortodossa, mentre l'ortodossia, ricorrendo all'umanesimo e alla poesia francescana, superi quella specie di monofismo, che non apre all'uomo tutto lo spazio che gli compete (p. 243).

Come si vede, Spiteris riesce a illustrare il suo vastissimo tema dal di dentro, con esempi presi dai Padri greci e dalla letteratura greca-ortodossa, ma sembra conoscere meno il mondo slavo, illustrato invece più ampiamente in Aa.Vv., *San Francesco e la cultura russa*, Venezia 2001, altra opera che con questa si completa convenientemente (vedi sopra).

E. G. Farrugia, S.J.

Syriaca

Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. II. Die paulinischen Briefe. Teil 3.: 1./2. Thessalonicherbrief, 1./2. Timotheusbrief, Titusbrief, Philemonbrief und Hebräerbrief Herausgegeben und untersucht von Barbara Aland, Andreas Juckel Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung. Band 3,2 Walter de Gruyter, Berlin – New York 2002, pp. VIII-551.

Ce volume contient la 3ème et dernière partie du Corpus paulinien syriaque. De nouvelles éditions d'auteurs syriaques et de textes traduits du syriaque ont permis d'élargir le matériel de base. Le plan est identique à celui adopté dans les volumes précédents. Les citations sont disposées par ordre chronologique. D'abord les auteurs et les traductions antérieurs à la Peshitta. Après la Peshitta vient la version héracléenne. La liste complète des auteurs est donnée p. 350.

Dans l'Introduction (p. 5) il est indiqué que le texte des citations se base sur les éditions existantes, à l'exception des Homélies de Sévère d'Antioche pour lesquelles a été utilisée la version syriaque encore inédite exécutée au VIème siècle par Paul de Callinice. Les citations pauliniennes de la Peshitta diffèrent sensiblement de celles qui se trouvent dans la traduction syriaque postérieure de Jacques d'Edesse, lesquelles sont marquées par le style de la version héracléenne. De même, pour les Commentaires syriaques des Discours de Grégoire de Nazianze, ont été utilisés des manuscrits.

Puis est donnée la liste des 12 manuscrits de la Peshitta, des 3 de la version héracléenne et des Lectionnaires et enfin, des 7 de la Massore syro-occidentale.

Les pages 9-29 examinent le problème de la tradition primitive de la Peshitta, de sa révision d'après le texte grec et de son rapport avec la Vetus Syra.

Après 59 pages où est étudiée la version héracléenne et sa tradition, viennent les 370 pages du texte des 7 épîtres pauliniennes.

Si beaucoup des variantes semblent insignifiantes en soi, elles comportent toutefois de précieuses indications sur l'état de la langue à une époque donnée ainsi que sur l'évolution du texte et ses rapports avec les autres versions bibliques.

Vers la fin du volume est donnée une reconstitution du texte grec utilisé par Thomas de Harqel pour l'exécution de sa version syriaque. Cet ouvrage très fouillé et d'une grande rigueur scientifique sera certainement de grande utilité pour les biblistes qui ont à traiter de critique textuelle.

R. Lavenant, S.J.

Pier Giorgio Borbone, *Storia di Mar Yahballaha e di Ṛabban Sauma. Un orientale in Occidente ai tempi di Marco Polo*. Silvio Zamorani Editore, Corso S. Maurizio 25, 10124 Torino 2000, pp. 304.

È la traduzione di un testo siriaco rinvenuto da Isaac Hollister Hall presso il katholikosato nestoriano. Il lazzarista Paul Bedjan lo pubblica una prima volta nel 1888. J.-B. Chabot lo traduce in francese nella *Revue de l'Orient Latin* (1893-1894) quindi in un volume nel 1894. Nel 1895 Bedjan lo pubblica una seconda volta. Varie sono le altre versioni integrali o parziali: di J. A. Montgomery, di E. A. W. Budge, di N. V. Pigulevskaja, di F. Altheim e di S. P. Brock.

È la storia di due monaci mongoli, del secolo XIII, appartenenti alla Chiesa di Oriente, Marco e Rabban Sauma, pellegrinanti dalla Cina alla Terra Santa. A Bagdad li dissuadono dal proseguire il viaggio. Uno di loro, il monaco Marco, è consacrato metropolita, con il nome di Mar Yahballaha. È il gradino per farlo salire ulteriormente al vertice di katholikos della Chiesa di Oriente. Infatti il khan Abaqa gli concede il *paiza*, o *placet* sovrano che gli riconosce il diritto di esercitare i poteri spirituali sul suo popolo. Lo straniero, eletto katholikos nel 1281, perché appartiene alla razza mongola, dopo che i Mongoli hanno conquistato Bagdad nel 1258 e hanno soppresso il califfo dell'Islam, non ha certo la vita facile. Infatti durante il regno del khan successivo, Aḥmad Tegüder, è accusato di contatti con il Gran Khan della Cina. Solo quando Yahballah prova che si tratta di calunnie provenienti da due notabili musulmani e da due ecclesiastici, viene rimesso in libertà. Il khan Argun chiede addirittura al katholikos di inviare in Europa il suo compagno mongolo Rabban Sauma, per trattare un'intesa con l'Occidente. A questo punto si inserisce la narrazione del viaggio in occidente di Rabban Sauma, redatta da lui originalmente in persiano. Si reca dapprima a Costantinopoli, poi a Napoli e a Roma, dove la sede papale è vacante, dopo la morte di Onorio V. Il conclave si protrae a lungo in Viterbo. Rabban Sauma si reca allora a Genova e in Francia dove incontra il re cristianissimo e il re di Inghilterra. Quando torna a Roma, il nuovo papa, Nicolo IV, gli permette di celebrare la liturgia caldea e gli consegna una lettera patente per il katholikos Yahballah. Quando il messo rientra a Bagdad, riprende la biografia del katholikos. Ad Argun succede il khan Geẖaitu, che dà al katholikos il permesso di costruire a Maragha la chiesa dei santi Mari e Giorgio e in seguito anche il grande monastero di S. Giovanni Battista. Dopo la morte di Rabban Sauma, l'emiro Nauruz imprigiona il katholikos nella residenza di Maragha per estorcergli denaro. Per fortuna il khan Gazan lo difende dalle angherie di Shenak al-Timur e da quelle ripetute di Nauruz. Finalmente il "re dei monasteri" è completato e benedetto solennemente a Maragha. Quando Gazan muore, Yahballah lo piange. Le relazioni con il khan Ölgeitü sono dapprima pacifiche, ma i musulmani Nasr e Sutai si intromettono per sloggiare i cristiani dalla cittadella di Arbil. Il katholikos convince i cristiani a lasciare quel rifugio, dietro assicurazione della loro incolumità. Ma quando scendo-

no dalla cittadella sono massacrati proditoriamente. La cittadella è occupata e ogni abitante ucciso. Il katholikos è amareggiato. "Sono stanco di servire i Mongoli" esclama. Yahballah muore a novembre del 1317, nel grande monastero costruito a Maragha.

Pier Giorgio Borbone non si accontenta di tradurre in buon italiano la *Storia*. Ma le antepone una breve *Premessa* (pp. 9-10) e una *Introduzione* (pp. 11-49) e fa seguire alla versione italiana annotata (pp. 53-148), un abbondante Commento (pp. 149-245). Infine riporta in appendice la traduzione di testi arabi e siriaci dal *Libro della Torre* di Mari b. Sulayman, dalla *Cronaca ecclesiastica* di bar Ebreo, da *Lettera di Argun a Filippo IV*, da *Nota diplomatica di Buscarello da Ghisolfi* e da *Lettera di Argun al papa*. Le ultime pagine sono riservate a *Questioni aperte*, a una dettagliata *Bibliografia* (pp. 269-293), a un *Indice dei nomi e dei luoghi principali* e a due Cartine. Mi congratulo con l'A. per mettere a disposizione del Lettore italiano queste pagine interessanti di rapporti fra Oriente e Occidente. Lo fa con buona preparazione d'orientalista. Una piccola svista: Filosseno vescovo di Mabbug non è mai stato patriarca (p. 37).

V. Poggi, S.J.

J. C. J. Sanders, *Assyrian-Chaldean Christians in Eastern Turkey and Iran*. Their Homeland re-charted, Kasteel Hernen, NL-6616 AH Hernen-The Netherlands, A. A. Brediusstichting and J. C. J. Sanders 1997, pp. 96 + carte geografiche.

L'A. è un semitista che ha edito il commento arabo al Libro della Genesi scritto dal cristiano arabofono della Chiesa di Oriente Ibn al-Tayyib. Ha partecipato più volte come siriacista al Symposium Syriacum, pubblicando dei contributi e ha tradotto in francese quella parte della *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* che Georg Graf dedica alla letteratura in arabo della Chiesa d'Oriente (*La littérature nestorienne traduite de l'allemand* par J. Sanders, chez le Traducteur, Hageveld, 2102 Pays-Bas, 1985, pp. 192).

In questo libro l'A., conoscitore della storia e della letteratura cristiana di quei territori, (cfr Bibliografia pp. 11-14) cerca ricomporre la geografia cristiana di attuali Turchia e Iran, in gran parte cancellata o sostituita con un procedimento che egli chiama "onomatocida", al seguito dei massacri della prima guerra mondiale. Infatti oltre che sopprimere barbaramente numerosi cristiani, mutando violentemente la proporzione della loro presenza in quelle terre, anche la toponomastica è mutata, ovvero sono oggi diversi i nomi delle località. Nella regione dello Hakkari, dove tra i Curdi vi sono anche alcuni cristiani, un decreto del ministero dell'interno ha mutato di colpo i nomi di migliaia di villaggi (p. 15). L'A. rilegge allora opere che hanno descritto i Cristiani di quelle terre, tra le quali emergono gli scritti dei due domenicani Rhétoré e Fiey, dell'arabofono Hanna Cheikho, di Chevalier e di Maurois. Inoltre l'A. cerca mappe ed atlanti precedenti quel cambio onoma-

tocida, le elenca per comodità del lettore, dalle carte del London War Office, della prima guerra mondiale, fino alle carte recenti come quella della Turchia edita a Berlino, da RV Verlag 1991, fino alle mappe satellitari del Ministero della Difesa degli Stati Uniti dove si trovano i nomi nuovi. Talvolta non basta l'acribia filologica dell'A. per risalire al nome cristiano da quello di oggi modificato foneticamente e graficamente. Artevin per es. a oriente di Seert, è diventato oggi Ekinduzu (p. 15). Nel suo paziente lavoro di restauro, l'A. non esclude il giovamento che ne avranno i discendenti cristiani che potrebbero nelle sue pagine e nelle carte da lui riprodotte, ritrovare i luoghi dove vivevano cristianamente i loro antenati, dove celebravano la liturgia nelle loro chiese, spesso antiche di secoli, dove erano i loro monasteri nei quali conservavano i loro preziosi manoscritti siriaci e, infine, i luoghi dove i loro antenati sono mancati, talvolta alla maniera dei martiri, perfino rimanendo insepolti o trasportati dalle acque del Tigri o dell'Eufrate. Egli non pretende in alcun modo di essere esauriente e raccomanda anzi a quanti abitano quei luoghi di continuare a cercare indizi e ricordi, non per inutili rivendicazioni ma perché la memoria dei giusti non vada perduta. L'A. non soltanto ha viaggiato in quei territori, ma ha preso contatti con i discendenti dei profughi, oggi sparsi a centinaia di famiglie, in America e nell'Europa del Nord. In Olanda, sua patria, ha perfino ritrovato gruppi compatti che hanno lasciato laggiù lo stesso villaggio, e sognano un giorno di potere nuovamente attingere alle fonti che dissetino la loro memoria collettiva.

V. Poggi, S.J.

Δημήτριος Ζαχαρόπουλος, *Θεόδωρος ο Μοψουεστίας ως ερμηνευτής των Γραφών*. Ἐπιμέλεια· Καθηγ. Σ. Ἀγουρίδης Ἐκδόσεις «Ἄρτος Ζωῆς» Ἀθήνα 1999, σ. 428.

Although it is a posthumous work written in Constantinopolitan Greek by an expatriate who lived and taught in the Unites States, Savvas Agourides nonetheless felt not only in friendship bound to undertake the editing of this philologico-historical study, but also on account of its intrinsic merits. Demetrios Zacharopoulos was born in 1925 (p. 7; on the back-cover it is given as 1924) on Chalki, one of the Prince Islands of Constantinople. After graduating from the Theological School of Chalki, he enrolled in the Theological School of the University of Boston in 1948, where he obtained his M.A. and subsequently a Ph.D. for a thesis on Theodore of Mopsuestia. He taught at Holy Cross Orthodox School, Boston, until ill health forced him to resign; he died in 1998.

In 1989, the Paulist Press published his work *Theodore of Mopsuestia on the Bible: A Study of his Old Testament Exegesis* (p. 7). Though there are elements in common between this American and the present Greek publication, they are two different works, as a glance at the table of contents of the two books goes to show (p. 8). One reason why Agourides considers the present

historico-philological study worth publishing is that it departs from preestablished schemata and does not hesitate to call Constantinople II's condemnation of Theodore a mistake (pp. 8f). Besides, for the first time, the role of Antiochene exegesis is explained not in general but in specific terms (p. 9). Thirdly, the end-notes after each chapter (pp. 75-95, 130-141, 165-170, 203-211, 253-265, 281-284, 311-317, 360-372 and 417-426) are a real treasure. In spite of some peculiarities of diction in the text, Agourides found it necessary to make only a few linguistic changes (p. 9).

Long before the theological school of Antioch was founded interest in the Logos had been lively there. St Ignatius of Antioch described the God-Logos as the only begotten Son of God (p. 27) and St Theophilus of Antioch spoke of God, the Logos and his Sophia as the three persons of the Trinity (p. 28). The origins of the school itself remain nonetheless obscure. Many credit Lucian with having founded it, others Malchion, who played a key role in having Paul of Samosata condemned at the Synod of Antioch held in 268 (pp. 29-31). According to the author, the second symbol of the Antiochene Synod of 341 appears to be Lucian's (p. 36). As is well known, Diodore of Tarsus was the first, among the Antiochenes, to write commentaries on Scripture (p. 51). Yet it is hard to make out the exact difference between "theoria", which became characteristic of this school, and Alexandrian allegory (p. 53). Manlio Simonetti points out that "school" of Antioch does not mean the same thing as that of Alexandria, where there was an academic institution under the supervision of the bishop (pp. 61f). The author's stay in the Euprepiou Monastery, where Theodoret had received his education when he was young, persuaded him that Theodoret must have taught there (pp. 63f).

Revered for his learning, Theodore died in peace with the Church, but his reputation suffered because of his association with Nestorius. Theodore was born of a well-to-do family but soon became an orphan (pp. 97f). John Chrysostom bears witness to Theodoros' early ascetical life (p. 99). Theodore found time as a bishop to write, for example, his Catechetical Homilies, a commentary to the Nicene-Constantinopolitan Creed (p. 102). When these homilies were discovered by Alphonse Mingana, who edited them in 1932-1933, they revamped interest in Theodore and helped to radically modify his image. The eighth homily, according to J. Quasten, suffices to show that Theodore held the unity of Christ's two natures; likewise, A. Grillmeier pronounced his theology, in spite of certain imbalances, as moving in the direction of Chalcedon (pp. 158f).

Just as for all Antiochenes, Theodore's text of the Old Testament was the Septuagint, but, unlike Philo and the other Fathers, he did not consider it inspired (pp. 196f, 382). Thus, with regard to Ps 15:3, Theodore interprets the text according to the Syriac version (p. 383). And yet, Theodore interprets Amos 5:26 wrongly and highhandedly (p. 384). Still, we have to keep in mind, as R. H. Pfeiffer says, that the origin of the Syriac Peshitta, or rather the origin of its several parts, was no more known to Theodore than to us (p. 387). Far from regarding the Septuagint to be inspired, Theodore considered

it to be the work of specialists in Greek and Hebrew, and full of errors besides (p. 388). Theodore noticed the Septuagint's uncritical use of the time of Hebrew verbs, which renders the thought hard to follow, not to say anything of the interpretation (p. 390f).

Although Photius brands him as Nestorian and poor in style, Theodore must be viewed in line with the method he pursued, characterized by its opposition to allegory (p. 373f). Nonetheless, the founder of the exegetical school of Antioch, Diodore of Tarsus, warns that if theoria abandons its historical basis it degenerates into allegory (pp. 376f). As a discussion flared up concerning Paul's use of the term "allegoria" in Gal 4: 24, Theodore of Mopsuestia faults those who abuse these words to defend allegory, because Paul does not abolish history, as the adherents of allegory do, but presupposes it (p. 377). All Paul does is to compare one story of the Old Testament with an event of the New (p. 378). Theodore criticizes attempts at interpreting the scriptures which obscure the literal-historical meaning as arbitrary (p. 397). A long text from Theodore is printed on pp. 403f, but in today's idiom. Theodore's interest in history is reflected in his interpretation of the Psalms, which he takes as referring tò the times of the Maccabees (p. 409). Unlike John Chrysostom, Theodore makes scant use of typology (p. 410). Thus, for Theodore, it is not Jonas who is a type of Christ, but his suffering a type of Christ's suffering (p. 411). Theodore's teaching on typology would be incomplete without a reference to Gal 4:22-31 (p. 414), to which he dedicates extensive commentaries (p. 415).

The present study shows us Orthodox patrology in transition from a more rigid to a more flexible canon. It reminds us of a theme that needs to be discussed more and more among Orthodox Greeks, just as much as Theodore of Mopsuestia himself, the interpreter of the Church of the East. In the absence of a dialogue between the two Churches, such works, for all their limitations, help prepare it at least by familiarizing readers with some of the factual problems entailed and suggesting possible solutions.

E. G. Farrugia, S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Juan De Bono, *Elisabetta della Trinità. Il perché della sofferenza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, pp. 262.

P.-M. Hombert, *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce* (= Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 148), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1996, pp. xii + 664.

Jan Olof Rosenqvist, *ΛΕΙΜΩΝ. Studies Presented to Lennart Rydén on His Sixty-Fifth Brithday*, (= Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia 6), Uppsala 1996, pp. xvi + 256.

Silvia Lanzi, *Theos Anaitios. Storia della teodicèa da Omero ad Agostino* (= Biblioteca di storia delle religioni 2), Editrice "il Calamo", Roma 2000, pp. 349.

VINCENZO POGGI, S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 16-V-2002 — Héctor VALL, S.J., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di giugno 2002 presso la Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax: 06/9410473; E-mail: rdemagistris@pelagus.it

Alexander Panayotov

The Synagogue in the Copper Market of Constantinople: A Note on the Christian Attitudes toward Jews in the Fifth Century

The existence of a synagogue in the Copper Market (τὰ Χαλκοπρατεῖα) of Constantinople, stated by several Byzantine authors is often neglected or even rejected by modern scholars.[1] Literary sources and archaeological data have been studied particularly in relation to the famous church of the Mother of God in the Copper Market of Constantinople (Θεότοκος τῶν Χαλκοπρατείων).[2] The church, which was constructed to house the Virgin's girdle, was the centre of the celebrations of St Mary's feast in the Byzantine capital from the fifth century onwards.[3] However, a systematic study and analysis of the evidence concerning the synagogue, which probably stood on the same place and was converted into the church of *Theotokos* is lacking. The problem is the absence of verifiable information, from inscriptions or archaeological data, to support the evidence of the Byzantine historians that the building existed. Nevertheless, the concurrence of the literary sources about the existence of a Jewish community and synagogue in fourth century Constantinople should not be ignored and deserves more attention. The story of its conversion is also an impor-

---

[1] The problems facing a student of the Jewish-Christian relations in the Eastern Roman and Byzantine Empire are best summarised by N. R. M. de Lange, "Jews and Christians in the Byzantine Empire: Problems and Prospects" in *Christianity and Judaism*, ed. D. Wood, *Studies in Church History* 29, Oxford 1992, 15-32.

[2] See D. T. Belyaev, *Byzantina III. Bogomol'nye vyhody Vizantijskih tsarej v gorodskie i prigorodnye hramy Konstantinopolya*, St Petersburg 1906, 92-138; D. Lathoud and P. Pezaud, "La Sanctuaire de la Vierge aux Chalcoprataia", EO 23 (1924) 36-62; J. Ebersolt, *Constantinople; recueil d'études d'archéologie et d'historie I. Sanctuaires de Byzance*, Paris, 1951, 54-60; R. Janin, *Les Églises et les monastères. La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin I: Le siège de Constantinople et le Patriarcat Oecuménique*, t. 3: *Les églises et les monastères*, Paris, 1969, 246-251; T. F. Mathews, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, Pennsylvania and London, 1971, 28-33; W. Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Byzantion-Konstantinopolis-Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1977, 76-78.

[3] For a reconstruction of the liturgical procession led by the emperor and the patriarch of Constantinople, see especially Belyaev 1906: 113-138; Lathoud and Pezaud 1924: 46-51; Ebersolt 1951: 58-60; Janin 1969: 249-250.

OCP 68 (2002) 319-334

tant example of a general shift in the imperial attitude toward Jews in the Eastern Roman Empire that took place in the fifth century.

1. THE SOURCES

A synagogue in the Copper Market of Constantinople is first mentioned by Theophanes the Confessor (ca 760-12th March 817) in relation to the construction of the church of the Mother of God in AD 449-450. According to his description the church was built by Pulcheria the sister of Theodosius II (408-450) and supplanted the existing synagogue. The text of Theophanes' Chronography[4] runs as follows:

> Then she built the church of the Copper Market for the holy Mother of God, which had previously been a Jewish synagogue.[5]

However, later in his work Theophanes returns again to the construction of the church stating this time that it was built in AD 576-577 by Justin II (565-578)[6]:

> In this year the emperor Justin took away the synagogue of the Hebrews, the one in the Chalkoprateia, and built the church of our Lady, the holy Mother of God, which is near the Great Church.[7]

The contradiction between the passages raises questions about the historical reliability of the evidence provided by Theophanes. As Mango has rightly noted, in the latter passage Theophanes re-edits his earlier source on the basis of a later one.[8] A possible explanation for the attribution of the church to Justin II can be found in the de-

---

[4] Theophanes, *Chronographia*, AM 5942, ed. C. De Boor, *Theophanis Chronographia*, vol. 1, Wien 1885, p. 102: τότε τὴν τῶν Χαλκοπρατείων ἐκκλησίαν τῇ ἁγίᾳ θεοτόκῳ ἀνήγειρε συναγωγὴν Ἰουδαίων πρότερον οὖσαν.|| Consult G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, Oxford 1968, 87-89; H. Hunger, *Die Hochsprachliche profane literatur der Byzantiner*, vol. 1, München 1978, 334-339; and A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature*, Athens 1999, 208, 211-213, 223-229, 231-234. On the authorship of the chronicle see C. Mango, "Who Wrote the Chronicle of Theophanes?", ZRVI 18 (1978) 11-17; and the criticism of his views by Kazhdan 1999: 216-218.

[5] After C. Mango and R. Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, Oxford 1997, p. 159.

[6] Theophanes, *Chronographia*, AM 6069, ed. De Boor, p. 250: Τούτῳ τῷ ἔτει Ἰουστῖνος ὁ βασιλεὺς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἑβραίων, τὴν οὖσαν ἐν τοῖς Χαλκοπρατείοις, ἀποσπάσας ἐξ αὐτῶν ἐποίησεν ἐκκλησίαν τῆς δεσποίνης ἡμῶν τῆς ἁγίας θεοτόκου, πλησιάζουσαν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ.

[7] Mango and Scott 1997: 367.

[8] Mango and Scott 1997: 368, n. 1.

scription of Constantinople preserved in *Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως* III, 32:

Ἡ δὲ ἁγία θεοτόκος τὰ Χαλκοπρατεῖα πρότερον ἐπὶ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου κατῴκουν Ἰουδαῖοι· ἦσαν δὲ εκεῖσε χρόνους ρλβ΄ καὶ ἐπίπρασκον τὰ χαλκώματα. Ὁ δὲ Θεοδόσιος ὁ μικρὸς ἐξέωσεν αὐτοὺς ἐκ τοῦ τόπου καὶ ἀνακαθάρας τὸν τόπον ναὸν τῆς θεομήτορος ἀνήγειρεν. Ὑπὸ σεισμοῦ δὲ συμπτωθεὶς ὁ ναός, Ἰουστῖνος ὁ ἀποκουροπαλάτης ἀνήγειρεν αὐτὸν καὶ ἀκίνητα κτήματα ἐπεκύρωσεν.[9]

The [church of the] holy Mother of God [in] the Copper Market was previously, under Constantine the Great, occupied by Jews who had been there for 132 years and were selling copper handiwork. Theodosius the Little banished them from that place, cleared the site and built the temple of the Mother of God. Then, after an earthquake the temple collapsed, Justin, the former *curopalates*[10], built it and donated immovable property.

This tenth century source states that at the time of Constantine the Great (306-337) the Copper Market was associated with the Jewish merchants of copper handiwork who had built a synagogue there. This is confirmed by the notation of the anonymous author that the Jews occupied this part of the city for 132 years; they were there from AD 317. The problem is that the latter date is actually an invention of the *Patria* and has nothing to do with the date of the Jewish establishment in the Copper Market. It is part of a tradition, which probably originated in the ninth century, that placed the foundation of Constantinople in the twelfth year of the accession of Constantine. In this way, it counts 132 years from the foundation of the city until the end of the reign of Theodosius II.[11] The *Patria* is notoriously unreliable as a historical source and we can conclude safely only that it gives 449 as the date for the conversion of the synagogue and building the church of *Theotokos*. This agrees with Theophanes. The

---

[9] T. Preger ed., *Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, vol. 2. Leipzig, 1907, 226-227. On the origin and style of the *Patria* consult Hunger 1, 1978: 323, 536-537; G. Dagron, *Constantinople Imaginaire. Etudes sur le recueil de Patria*, Paris 1984, 9-29. See further A. Berger, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos*, *ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 8, Bonn 1988, 163-169, 411-414.

[10] Before becoming emperor Justin II was appointed, perhaps in AD 559, to this position by his uncle Justinian I (527-565). See John Malalas, *Chronicon* 18, ed. L. Dindorf, CSHB, Bonn 1831, p. 491 (l. 10-11), and Theophanes, *Chron.* AM 6051, 6057, ed. De Boor, 234, 241. Consult R. Guilland, "Curopalate", *Βυζαντινά* 2 (1970) 188-189, 196-197.

[11] Similarly, *Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως* I, 53, ed. Preger, 141-141; II, 54, 180-189. Consult further Berger 1988: 187-196, 208-210. See also T. Preger, "Das Gruendungsdatum von Konstantinopel", *Hermes* 36 (1901) 336-342, esp. 341-342.

number of years from the hypothetical date of Constantinople's foundation simply means that the Jews were there when Constantine founded the city. This is possible evidence that the Jewish community had been established in Byzantion before the actual dedication of the city in AD 330. The last statement of the *Patria* that Justin II restored the church at Chalkoprateia after an earthquake adding a new chapel for its main relic — the Virgin's girdle, deserves more attention.[12] It is probably dependent on earlier evidence, provided by George the Monk (or *Hamartolos*), that the church built by Theodosius II had been destroyed by an earthquake:

> ὃς τὸν ἐν Χαλκοπρατείοις ναὸν ἔκτισε τῆς θεοτόκου πρότερον ὄντα συναγωγὴν Ἰουδαίων, καὶ τὸ χερσαῖον τεῖχος τῆς πόλεως καταλύσας καὶ προσθεὶς ἄλλα διαστήματα δύο ᾠκοδόμησεν ἕτερον τεῖχος δι' ἡμερων ξ΄.[13]

> He built in the Chalkoprateia the temple of the holy Mother of God, which had previously been a Jewish synagogue. The walls of the inland city and the city itself had been destroyed in two diverse intervals [then] the different walls were restored in sixty days.

George the Monk's account was written about half a century after the Chronography of Theophanes, but it already incorporates evidence that an earthquake had destroyed the newly built church of the Mother of God.[14] It remains unknown whether his account is based on earlier evidence or a later tradition designed to explain the second foundation of the church in the Copper Market. George the Monk does agree with Theophanes about the date of the conversion of the

---

[12] Confirmed by the statement of *Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως* III, 147-148, ed. Preger, p. 263. Consult further Belyaev 1906: 95-98, 123; Janin 1969: 241, 253-255; C. Mango, "Notes on Byzantine Monuments II: Frescoes in the Octagon of St. Mary Chalkoprateia, Istanbul", DOP 23/24 (1970) 369-372; Berger 1988: 414-417. On the spread of the cult of *Theotokos* during the reign of Justin II consult A. Cameron, "The Theotokos in the Sixth Century Constantinople. A City Finds its Symbol", JTS 29 (1978) 95-105.

[13] Georgius Monachus, *Chronicon* 498.13, ed. C. De Boor, *Georgius Monachus. Chronicon*, vol. 2, Leipzig 1904, p. 604. Consult Mango and Scott 1997: 368, n. 1. The earthquake is probably that of AD 554 or 557. Consult respectively Malalas, *Chron.* 18, ed. Dindorf, p. 487 (l. 1-5), Theophanes, *Chron.* AM 6046, ed. De Boor, p. 229, Agathias, Hist. 2, 15.1, ed. R. Keydell, *Agathiae Myrinaei Historiarum Libri Quinque*, CFHB 2, Vienna 1967, p. 59; and Malalas, *Chron.* 18, ed. Dindorf, p. 488 (l. 20)-489 (l. 10), Theophanes, *Chron.* AM 6049, ed. De Boor, 230-231, Agathias, *Hist.* 5, 3.1, ed. Keydell, p. 166. Berger 1988: 412 prefers 557 as a possible date for the destruction of the *Theotokos* church at Chalkoprateia.

[14] Probably the work was finished in AD 866/867, i.e. at the very end of the reign of Michael III (842-867) and its first part is heavily dependent on Theophanes' Chronography. Consult Ostrogorsky 1968: 147; and Hunger 1, 1978: 347-351.

synagogue, but disagrees with him concerning the original builder of the church — asserting that this was Theodosius II not his sister Pulcheria. The problem is that it is not clear whether the church was built during the reign of Theodosius II (408-450) or during Pulcheria's own reign (450-453). As shall be seen later, the Augusta probably converted the synagogue into a church during the last years of her brother's reign.[15] In accordance with that conclusion, patriarch Nicephorus I Callistus (ca750/758 – 5th April 828), a contemporary of Theophanes, notes that the confiscation of the synagogue and the building of the church took place during the reign of Pulcheria:

> Ἔπειτα εἰς σχῆμα ναοῦ τὴν ἐν τοῖς χαλκοπρατείοις τῶν Ἰουδαίων συναγωγὴν μετασχηματίσασα, καὶ εἰς κάλλος ἅμα καὶ μέγεθος ἐκλαμπρύνασα, περιφανῆ θεῖον οἶκον τῇ Θεομήτορι ἀνεγείρει.[16]
>
> Then she constructed the temple in the Chalkoprateia reshaping the Jewish synagogue, it is beautiful and at same time designed with great splendour, a Divine home built for the Mother of God seen all around.

Nevertheless, some sources follow the usual practice of attributing the major building projects in the capital to the reigning emperor. For examples see the later accounts of Georgius Cedrenus[17] and Michael Glycas[18] (XIIth century) and Joel (first half of the XIIIth cen-

[15] See the statement of Theodore Lector, *Epit.* 363, that Pulcheria built the churches of the Blachernai, the Hodegoi, and the Chalkoprateia. Consult the text in G. C. Hansen ed., *Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte*, Berlin 1971, p. 102. Compare with the account of Theophanes, *Chron.*, AM 5943, ed. De Boor, p. 105. Mango has, convincingly, argued that the church of the Blachernai was built not by Pulcheria but by Verina. Consult C. Mango, "Constantinople, ville sainte", *Critique* 543-544, 1992, 631-632; *idem*, "On the Cult of Saints Cosmas and Damian at Constantinople" in *Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα*, ed. A. Delevorris, Athens 1994, p. 191; *idem*, "The Origins of the Blachernae Shrine at Constantinople" in *Radovi XIII. Međunarodnog Kongresa za Starokršćansku Arheologiju, Studi di Antichità Cristiana* 54, vol. 2, Split, Vatican City 1998, 64-75.

[16] Nicephorus Callistus, HE 14.49 (PG 146, 1233 A). Consult Ostrogorsky 1968: 89; and Hunger 1, 1978: 344-346.

[17] Georgius Cedrenus, *Hist. Comp.* I, 602, ed. I. Bekker, vol. 1, CSHB, Bonn 1836, p. 602 (l. 5-6): Τότε κα τὴν τῶν Χαλκοπρατίων ἐκκλησίαν τῇ θεοτόκῳ ἀνήγειρε, συναγωγὴν Ἰουδαίων πρότερον οὖσαν. It seems, however, from the context of the account of Cedrenus that he envisages not Theodosius II but Pulcheria as the original builder of the church.

[18] Michael Glycas, *Annales* 4, ed. I. Bekker, CSHB, Bonn 1836, p. 483: Μετὰ δὲ Ἀρκάδιον ἐβασίλευσε Θεοδόσιος ὁ υἱὸς αὐτοῦ, ὁ καὶ καλλιγράφος, ἔτη μβ΄. οὗτος ἐξελθὼν ἱππασθῆναι καὶ συμπεσὼν τῷ ἵππῳ τόν βίον τελευτᾷ. οὗτος τόν ἐν τοῖς Χαλκοπρατείοις τῆς θεοτόκου ναὸν ἔκτισε, πρότερον ὄντα συναγωγὴν Ἰουδαίων. On Michael Glycas work consult Hunger 1, 1978: 422-426.

tury)[19] make no exception. However, in the twelfth century chronicle of John Zonaras there is an intriguing story, which implies that the synagogue was built illegally during the reign of Theodosius I (379-394).[20] The text runs as follows:

ἀποδημοῦντος δὲ τοῦ βασιλέως εἰς τὰ ἑσπέρια οἱ Ἰουδαῖοι τὸν τῆς πόλεως ἔπαρχον Ὀνώρατον δεξιωσάμενοι κτίζουσι συναγωγὴν ἐν τοῖς Χαλκοπρατείοις πολυτελῆ, ἐκείνου παραχωρήσαντος ἦν γάρ τὰ Ἑλλήνων πρεσβεύων. ὁ δὲ τῆς πόλεως δῆμος ἀγανακτήσας ἐπὶ τούτῳ ἐβλασφήμει τὸν ἔπαρχον καὶ ὃς ἐν οὐδενὶ λόγῳ τὰς βλασφημίας πεποίητο. μὴ φέρων οὖν ὁ λαὸς πῦρ ἐνίησι νυκτὸς τῇ συναγωγῇ καὶ ταύτην ἐμπίπρησι. γράφει οὖν περὶ τούτον τῷ βασιλεῖ Θεοδοσίῳ ὁ ἔπαρχος. κἀκεῖνος ἐπιτιμᾶ τοῖς τολμήσασι τὸν ἐμπρησμὸν τῆς συναγωγῆς ἔκτισιν τῶν ἀναλωματων τῶν εἰς αὐτήν, καὶ ἐφίησιν αὖθις κτισθῆναι αὐτήν. τοῦτο μαθὼν ὁ μέγας Ἀμβρόσιος, τοῦ βασιλέως τῇ πόλει τῶν Μεδιολάνων ἐνδημοῦντος καὶ κατά τινα τῶν δεσποτικῶν ἑορτῶν εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἀφικομένου, ἤρξατο λέγειν "ἵνα τί, βασιλεῦ, τὸν ἐξ ἰδιώτου σε βασιλέα ποιήσαντα καὶ τὴν οἰκείαν ἐγχειρίσαντα ποίμνην, ἣν τῷ ἑατοῦ ἐκτήσατο αἵματι, καὶ ταινιώσαντά σου τὴν κεφαλὴν αὐχμαῶσαν πρώην, αὐτὸς ὑβρίζεις, τοὺς ἀθετοῦντας αὐτὸν τῶν ἐπεγνωκτότων προτιμοτέρους τιθέμενος καὶ δίκας εἰσπράττων ὑπὲρ Ἰουδαίων χριστιανοὺς καὶ βίαν αὐτοῖς ἐπάγων ἐν μέσῃ τῇ πόλει, ἐν ᾗ κηρύττεται ὁ Χριστὸς καὶ προσκυνεῖται σταυρός, συναγωγὴν οἰκοδομῆσαι τοῖς χριστοκτόνοις;" καὶ ὁ βασιλεὺς πρὸς τὸν ἔλεγχον αἰδεσθεὶς ἔφη "καὶ δώσομεν, ὦ ἐπίσκοπε, τοῖς δήμοις ἀτάκτως καὶ ἀναιδῶς ἐν εὐνομουμέναις πόλεσιν ὅσα βούλονται δρᾶν;" ἀλλ᾽ οὐδε τοῦτο δοτέον, ὦ βασιλεῦ," ἱερὸς Ἀμβρόσιος ἀντεπήνεγκε "τὸ συναγωγὰς ἔχειν τοὺς Ἰουδαίους ἐν μέσῳ πόλεως εὐσεβοῦς καὶ βλασφήμους εὐχὰς ἀναπέμπειν ἐπ᾽ ἀκροάσει θεοσεβῶν." μὴ σύγε τοῦτο θεσπίσαις, ὀρθοδοξότατε Αὔγουστε. τούτοις ὁ Θεοδόσιος μαλαχθεὶς τοῖς Βαζαντίοις τε ἀνῆκε τὸ ἐπιτίμιον καὶ συναγωγὴν ἐντὸς τῆς βασιλίδος τῶν πόλεων τοὺς Ἰουδαίους ἔχειν ἀπείρηκε.

During the absence of the emperor in the West the Jews paid honour to the prefect of the city Honoratus in order to build a costly synagogue in the Copper Market and he granted his permission, for he professed Hellenic beliefs. Yet, that irritated the people of the city and they cursed the prefect, but he did not pay any attention to their blasphemies. Then, one night, violating the law, they set the synagogue on fire and burned it down. The prefect wrote to the emperor Theodosius about that and he laid penalty on those who had dared to burn the synagogue to pay all the expenses allowing it to be built again. The great Ambrosius learnt about that, since the emperor resided at that time in the city of Milan and was celebrating one of the Dominical feasts in the church, and spoke to the emperor: *To what end you emperor are insulting the One who made you a*

[19] Joel, *Chronographia*, 40 (PG 139, 261 A): Μετὰ δὲ Ἀρκάδιον ἐβασίλευσε Θεοδόσιος υἱὸς αὐτου, ὁ καὶ Καλλιγράφος, ἔτη λβ΄, ὅς τὸν ἐν τοῖς Χαλκοπρατείοις ναὸν ἔκτισε τῆς Θεοτόκου, πρότερον ὄντα συναγωγὴν Ἰουδαῖον. Consult Hunger 1, 1978: 476.

[20] Zonaras, *Epit. Hist.* 13, 18, ed. T. Büttner-Wobst, vol. 3, CSHB, Bonn 1897, 87-89. Almost the same story is preserved in Georgius Cedrenus, *Hist. Comp.* I, 571-572, ed. Bekker, 571 (l. 16-24) -572.

king from a common man, entrusted you with the flock that He remitted with His blood, and who then put a crown on your bald head, denying Him with your decision, most honoured, to have Christians pay the Jews and coercing them in the middle of the city, in which Christ is proclaimed and the cross adored, to built a synagogue of the murderers of Christ? Ashamed the emperor justified himself: *And to allow bishop the lawless and shameless crowd to do as they like in well-ordered cities? But, is it right to permit emperor* responded the divine Ambrosius, *the Jews to have a synagogue in the centre of a pious city and to whisper blasphemies in the ears of the pious? I do not believe that this was your judgement, orthodox Augustus.* After that, Theodosius calmed down, revoked the penalty on the Byzantines and strongly prohibited the Jews from possessing a synagogue within the queen of cities.

Zonaras locates his story in the period between AD 390 and 394 when, during his Western campaign, Theodosius I resided in Milan.[21] The text reveals that the Jews of Constantinople bribed the prefect (ἔπαρχος) of the city, Honoratus, in order to gain permission to build synagogue in the Copper Market. The prefect, himself a pagan, granted his approval and even patronised the construction. His decision provoked disturbances in the city and the mob burned the building. The emperor, informed by Honoratus, ruled that the synagogue should be rebuilt at the expense of the arsonists.[22] The law, promul-

[21] Strangely enough D. Jacoby, "The Jews of Constantinople" in *Constantinople and its Hinterland*, eds. C. Mango and G. Dagron, Aldershot, Hampshire 1995, 221-222, places the story in AD 431, i.e. during the reign of Theodosius II (sic), making no reference to his primary source. It appears, however, from an earlier article, D. Jacoby, "Les quartiers juifs de Constantinople à l'époque byzantine", Byz 37 (1967) 169, that he used the analysis of J. Juster, *Les juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, economique et sociale*, vol. 1, Paris 1914, 470-471, n. 2, who mistakenly related the present story to the law promulgated under Theodosius II on 31st January 438 (ThNov 3), which authorised the confiscation of the newly build synagogues on behalf of the Church. Consult A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation, Edited with Introductions, Translations and Commentary*, Detroit, Jerusalem 1987, 323-337, No 54. Unfortunately, despite his comprehensive work Linder falls in the trappings of Juster's notoriously unreliable references as well. See also Belyaev 1906: 93-94. On Theodosius' politics in the West consult W. Enßlin, "Theodosios I", RE Sup. 13 (1973) cols. 873-961; J. Matthews, *Western Aristocracies and the Imperial Court AD 364-425*, Oxford 1975, 223-252; A. Leopold, *Theodosius der Große und seine Zeit*, München 1980, 34-45.

[22] Theodosius reacted in the same way after the incident of AD 388 in Callinicum on the Euphrates when a mob of fanatics encouraged by the local bishop burned down the synagogue in the town. However, the emperor revoked his verdict that the bishop should pay for the rebuilding of the synagogue after the subsequent intervention of Ambrosius. See Ambrosius, *Ep.* 40.6, 9, 13, 16 (to Theodosius, PL 16, 1103-1107) and *Ep.* 41.1, 27 (to his sister, PL 16, 1113-1121). Consult Enßlin 1963: 879-880; Matthews 1975: 232-233; and Lippold 1980: 42-43, 135-136. Ambrosius accused in the

gated by Theodosius I in AD 393 granting protection to Jewish assemblies and synagogues in the empire against Christian assaults testifies that such acts of violence were not exceptional in that period.[23] As Linder has recently observed, the frequent legislation on this matter indicates that the imperial government was less than successful in enforcing these laws.[24] What follows in the narrative of Zonaras is a dialogue between Theodosius and Ambrosius very similar to the one that, according to Sozomen and Theodoret of Cyrrhus, took place after the massacre of AD 390 in Thessalonica.[25] The Emperor, faulted for his decision by Ambrosius, pleaded that it was in accordance with the law, but after a passionate speech delivered from the bishop he rescinded his judgement.[26] Theodosius even forbade the construction of new synagogues in Constantinople, ruling that they can be built only on the city's outskirts. It is not improbable to consider the last note of Zonaras as a reflection of the conditions under which the Jewish population of Constantinople lived in the twelfth century; the very time of his life and work.[27] However, the

---

same way Maximus because of the penalties imposed by him upon those responsible for the demolition of a synagogue in Rome. See Ambrosius, *Ep.* 40.23 (PL 16, 1109). Consult N. B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley, Los Angeles, London 1994, 298-309.

[23] CTh 16, 8, 9, and the following law by Arcadius, CTh 16, 8, 12, concerned with the same question. Consult Linder 1987: 189-191, 197-198, No 21-25.

[24] Linder 1987: 74.

[25] Sozomen, HE 7, 25. 1-7 (PG 67, 1493-1497); Theodoret of Cyrrhus, HE 5. 17-18 (PG 82, 1232-1237); and the letter of Ambrosius to Theodosius sent after the massacre, Ambrosius, Ep. 51 (PL 16, 1209-1214). See also Rufinus, HE 2.18 (PL 21, 525B-C). For analysis of the events following the massacre in Thessalonica and the excommunication of the emperor by Ambrosius consult F. H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, vol. 2, Oxford 1935, 381-392, and the critique of his analysis by C. W. R. Larson, "Theodosius and Thessalonian Massacre Revisited — yet again", SP 10 (TU 107), 1970, 297-301. Consult also Enßlin 1973: 887-889; Matthews 1975: 234-236; Lippold 1980: 43-45; K. H. Holum, *Theodosian Empresses. Women and Imperial Domination in Late Antiquity*, Berkeley, Los Angeles and London 1982, 20-21; and McLynn 1994: 315-330.

[26] As he already did after the accidents in Callinicum and Thessalonica. See notes 22, 25 above.

[27] Compare to the account of Benjamin of Tudela on the Jewish communities in Pera during his travel to Constantinople between AD 1169 and AD 1171. See A. Asher and M. N. Adler ed., *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, New introduction by M. A. Singer, Malibu, California 1987, p. 72. The suggestion of A. Galanté, *Les juifs de Constantinople sous Byzance*, Istanbul 1940, 28-31, that the synagogue in the Copper Market was still present at the time of Mehmed II (1451-1481) is not sound. According to Jacoby 1967: 169 the Jewish quarter in the Copper market ceased to exist well before the eleventh century. On the different Jewish quarters of Constantinople consult

story is without doubt legendary and probably belongs to a larger collection of similar *anecdota* focussed on the relationship between Theodosius I and Ambrosius of Milan. The silence of the sources on this incident and the problematic existence of the prefect Honoratus strengthens this observation.[28] It is not impossible that this particular text was composed for the needs of governmental anti-Jewish propaganda in the twelfth century. Back to the sources. According to the Novels of Justinian, an earlier and reliable source, the building was erected under the auspices of Verina, the wife of Leo I (457-474).[29] Accordingly, the history of the site becomes more complicated and difficult to explain. During the last years there have been many attempts to settle the question, but it seems that most scholars have adopted the suggestion of David Lathoud. According to Lathoud, Pulcheria converted the synagogue into a church, including a redevelopment of the building completed by Verina some years later. Then, after an earthquake, the church of the Mother of God was erected from the ground by Justin II, which explains the claim that he was the original builder.[30] Very recently, however, Mango has suggested that the building of the church and therefore the conversion of the synagogue in Chalkoprateia should be attributed not to Pulcheria, but to Verina.[31] A possible solution of this problem is to accept that the church of Pulcheria had been destroyed by the great fire of 476, which was set in the Copper Market and destroyed the surrounding area including the city's Basilica. It was then rebuilt by

---

Jacoby 1967: 170-189, and S. B. Bowman, *The Jews of Byzantium 1204-1453*, Alabama 1985, 53-60.

[28] A. H. M. Jones, J. R. Martindale, and J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire I: A.D. 260-395*, Cambridge 1971, p. 439; Dagron 1974: 259-260.

[29] *Novellae* III, 1 of AD 535, ed. R. Schoell, *Novellae*, vol. 3 of *Corpus Iuris Civilis*, ed. P. Krueger, Berlin 1895, p. 20, regulating the duties of the clergy in the churches of St Irene, St Theodor of Sphoracius, and the Holy Mother of God in Chalkoprateia.

[30] Lathoud and Pezaud 1924: 37-39. Consult Ebersolt 1951 54-58; Janin 1969: 246-249, and Mathews 1971: 28. However, see the argumentation of Belyaev 1906: 99-102, n. 2-3, to identify the church built by Verina as the church of the holy Mother of God ἐν τοῖς οὐρανοῖς, which he localises in the neighbourhood of St Sophia, inferring that the empress was not engaged in the construction of the church in Chalkoprateia.

[31] Mango 1992: 631-632; C. Mango, "Addenda" in *Studies on Constantinople*, Aldershot, Hampshire 1992, p. 4, rescinding his earlier statement from "The Development of Constantinople as an Urban Centre" in *The 17th International Byzantine Congress. Main Papers*, New Rochelle, New York 1986, p. 125, that Pulcheria was the original instigator of the building of the church; Mango 1998: 65.

Verina.[32] If that was the case, it is natural to expect the Empress to be named as its original builder in the same way as Justin II was named about hundred years later. The obvious difficulty in this construction is that it would be expected that such a venerated church would be mentioned among the casualties of fire. There is no even a word. Another, but similar, possibility is to posit that the Jewish synagogue in the Copper Market disappeared during the same disaster, which gave Verina or, as a recently published ninth century hagiographic text infers, Zeno (474/476-491)[33] the opportunity to build the church. Both suggestions, however, remain tentative because of the shortage of documentary sources.

2. Localisation of the site

The church of the holy Mother of God in Chalkoprateia is situated about 150 m. west of St Sophia and north of the city Basilica.[34] In modern Istanbul the site is identified with the mosque Acem Ağa Mescidi, built over its eastern side, while the surrounding buildings cover the south aisle as well as the baptistery of the church in the north.[35] According to Mathews the architectural plan of the church was similar to that of the Studios basilica, most probably built in AD 453.[36] Nothing survives from the original building of the church, i.e.

---

[32] Zonaras, *Epit. Hist.* 14, 2.15-24, ed. Büttner-Wobst, 130-131; and Georgius Cedrenus, *Hist. Comp.* I, 616, ed. Bekker, p. 616 (l. 4-10). Berger 1988: 409-410 suggests similar scenario.

[33] W. Lackner, "Ein byzantinisches Marienmirakel", *Βυζαντινά*, 13.2 (*Δώρημα στὸν Ι. Καραγιαννόπουλο*), 1985, p. 850. He also tried to explain (p. 843) the attribution of the construction to Zeno with a *damnatio memoriae* imposed on Verina after her participation in the revolt of Illus in AD 484. On the revolt of Illus consult Malalas, *Chron.* 15, ed. Dindorf, 385-389, and 388-389 on Verina's participation.

[34] Belyaev 1906: 107-108; Lathoud and Pezaud 1924: 57-61; E. Mamboury, "Les Fouilles byzantines a Istanbul et dans sa banlieue immédiate aux XIXe et XXe siècles", Byz 11 (1936) 234-235; A. M. Schneider, *Byzanz. Vorarbeiten zur Topographie und Archäologie der Stadt, Instanbuler Forschungen* 8, Berlin 1936, p. 56; Janin 1969: 241-242; Mathews 1971: 28; Müller-Wiener 1977: 76. For localisation of the church by liturgical sources see Belyaev 1906: 111-130. On the location and the history of the city Basilica consult R. Janin, *Constantinople Byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, AOC 4, Paris 1964, 156-159; Müller-Wiener 1977: 76; C. Mango, *Le Développement urbain de Constantinople (IVe - VIIe siècles)*, Paris 1985, 26-27, 44, 58-59.

[35] Mathews 1971: 28-29, fig. 11; Müller-Wiener 1977: 76, fig. 58.

[36] Mathews 1971: 32-33. Consult also Lathoud and Pezaud 1924: 60-61; Janin 1969: 240-241; Müller-Wiener 1977: 77; C. Mango, "The Date of the Studius Basilica at Istanbul", BMGS 4 (1978) 115-122.

the converted synagogue, especially after the extensional rebuilding work done by Justin II and Basil I (876-886)[37].

The Copper Market of Constantinople is localised between the church of *Theotokos* and the area presently occupied by the mosque Zeynep Sultan Camii.[38] The market played an important role in the city life of ancient Byzantion. It was established near the *agora* and subsequently incorporated in the city of Constantine the Great.[39] From the fifth century onwards the Copper Market is recorded as located in the fourth region of Constantinople alongside the city's Basilica, the baths of Zeuxippos, St Sophia, the Augusteon, Magnaura, the Senate, and the golden Milion.[40]

3. ANALYSIS

The evidence of the Byzantine historians and chronographers concerning the existence of a synagogue in the Copper Market, though meagre and sometimes contradictory, does allow some cautious, if not airtight, suggestions to be made about the early history of Byzantine Jewry. Thus, it is important to start our analysis with an outline of the information omitted in the sources.

Firstly, the literary sources do not provide the evidence that can help us to trace the history of the Jewish community of the Copper Market from its origins until the confiscation and conversion of its synagogue. As has already been noted, the obscure saying of the *Patria* that the Jews had occupied the Copper Market for 132 years, starting from AD 317, indicates only that they were there at, and possibly before, the foundation of Constantinople. The other sources, however, which are related to the new foundation of the city by Constantine the Great, do not provide such information. We are somewhat more fortunate with other aspect of the evidence from the *Patria*, which states that these Jews were traders of copper handiwork. Theophanes and the later sources unanimously associate the Copper Market with the Jewish merchants. It is not clear, however, whether

---

37 According to the *Vita Basilii* included in *Theophanes Continuatus* 5, 93 (PG 109, 356A-B) the church was renovated and domed by the emperor.

38 Janin 1964: 44, 51, 328; G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, 367-387; and Müller-Wiener 1977: 76.

39 Janin 1964: 17-37, map No II; Mango 1985: 13-36.

40 On the organisation of the fourth region and its infrastructure see Janin 1964: 50-52, 57, and Mango 1985: 45-50. Consult also J. Bardill, "The Palace of Lausus and Nearby Monuments in Constantinople", AJA 101 (1997) 74-83.

the Jews there were engaged in manufacturing as well as in trading of copper handiwork. To make the puzzle less complicated we might consider the Jewish establishment in the Copper Market as a community of artisans selling their own products.[41] Similar quarters, occupied by artisans, are well evidenced in Constantinople.[42] The accounts of the presence of a synagogue suggest that we are probably dealing either with a communal building or with the building of *collegia*, a professional association of Jewish artisans.[43] Whether the Jews also lived in that area is difficult to assume because of the lack of evidence. Though suggestive in this direction, the statement of the *Patria* remains problematic. However, the Christian legends associated with the sanctuaries in the Copper Market support the possible identification of the area as the Jewish quarter of the city. Thus, the story of the son of a Jewish glass-worker who following the example of his Christian classmates and ate from the communion bread reported both by Gregory of Tours and his contemporary Evagrius apparently took place in the Copper Market of Constantinople.[44] Evagrius dates the story to the episcopacy of Menas (536-552). Similarly, the well-known legend of the miraculous icon of Christ the Guarantor (Ἀντιφωνητής) is set again in the Copper Market.[45] It is not impossible to infer from the text that the Jew Abraham, the generous money-lender of Theodore from the story, resided in the neighbourhood of

[41] Janin 1964: 96.

[42] See Janin 1964: 94-99 for list of the artisan quarters in Constantinople.

[43] Similar organisations of foreign merchants and artisans, among them Jews, are evidenced for example in Rome. See G. La Piana, "Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire", HTR 20 (1927) 243-248, 258-260, 265-271, 348-349, 353-358. However, see the objections of H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Second ed. by C. Osiek, Peabody, Mass. 1995, 142-144 on considering the synagogue of the Calcaresians in Rome as a Jewish guild. Consult Juster 1, 1914: 413-424; A. M. Rabello, "The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire", ANRW II.13 (1980) 720-721. On the different types of professional *collegia* in the Roman World, their organisation, responsibilities and place in society consult L. C. Ruggini, "Le associazoni professionali nel mondo Romano-Bizantino", SettStu 18.1 (1971) 59-193, and particularly for the Eastern Roman Empire, 149-178.

[44] Gregory of Tours, *De gloria martyrum* 9 (MGH, SRM, 1885, vol. 1, p. 494); Evagrius, HE 4.36, J. Bidez and J. Parmentier ed., *Evagrius Ecclesiastical History and Scholia*, London 1898, 185-186.

[45] The Greek version of the legend is published in F. Combefis ed., *Historia haeresis Monothelitarum sanctaeque in eam sextae synodi actorum vindiciae, diversorum item antiqua ac medii aevi, tum historiae sacrae, tum docmatica, Graeca opuscula*, Paris 1648, cols. 612-648. Consult the summary translation and analysis of the legend by B. N. Nelson and J. Starr, "The Legend of the Divine Surety and the Jewish Moneylender", AIPHOS 7 (1939-1944) 289-304.

Chalkoprateia.[46] Magdalino recently suggested that the legend has at its core a real event, which after AD 632 was swiftly absorbed by the imperial propaganda to support the efforts of Heraclius (610-641) in converting the Jewish population of his empire.[47] There is no need to argue that the legends are unreliable as a historical source. What is important here is that they unanimously, and in agreement with the evidence of the Byzantine historians cited earlier, endorse the tradition that represents the area of the Copper Market as the oldest Jewish quarter of Constantinople.

Secondly, the problem with the date of conversion of the synagogue is closely related to the question, 'who was the builder of the church of the holy Mother of God' — Theodosius II, his sister Pulcheria or Verina. In recent years there were some doubts that the construction of the church was a project patronised by Pulcheria.[48] This scepticism is based, firstly, on obscure circumstances around the confiscation and conversion of the synagogue. In the second place, we have to consider the unsolved question about whether Pulcheria was the original instigator of the conversion or not. Whatever the truth, the evidence strongly suggests that the Augusta influenced the religious policy of Theodosius II.[49] The special interest and devotion of Pulcheria who adopted virginity in her youth to the cult of the

---

[46] Consult the text in Combefis 1648, cols. 620-621, 624, 628-629, and 636-637; Nelson and Starr 1939-1944: 290-291, 297-298, n. 5. See further C. Mango, *The Brazen House. A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*, Copenhagen 1959, 144-145; P. Magdalino, "Constantinopolitana" in *ΑΕΤΟΣ. Studies in Honour of Cyril Mango*, ed. by I. Ševčenko and I. Hutter, Stuttgart, Leipzig 1998, 224-227.

[47] Magdalino 1998: 223. On the Jewish politics of Heraclius consult J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, London 1934, 263-266; G. Dagron, "Juifs et chrétiens dans l'orient du VIIe siècle. Introduction historique", TM 11 (1991) 28-32.

[48] Mathews 1971: 28.

[49] Pulcheria was proclaimed Augusta on 4th July 414 and although young she successfully intervened in the work of the imperial government. See Sozomen, HE 9, 1.5-6 (PG 67, 1593, 1596), and Philostorgius, HE 12. 7, in J. Bidez ed., *Philostorgius Kirchengeschichte mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, Berlin 1981, p. 145. She also was responsible for the education of the young Theodosius and later she chose his wife — Eudocia. See Malalas, *Chron.* 14, ed. Bekker, p. 352 (l. 13-19); and Theophanes, *Chron.* AM 5901, 5911, ed. De Boor, p. 80-81, 83. Her enforced retirement inspired by the eunuch Chrysaphius in 441/442 supports the view that she had influence over the emperor and his religious policy. See Theophanes, *Chron.* AM 5940, ed. De Boor, 98-99. The Augusta played an important role in the solution of the Nestorian schism and the outcome of the council of Ephesus (AD 431). Consult further W. Enßlin, "Pulcheria 2", RE 23 (1959) cols. 1954-1956; *idem*, "Theodosios II", RE Sup. 13 (1973) cols. 978-983; Holum 1982: 147-174, 189-193.

Virgin undoubtedly inspired her building projects in Constantinople.[50] The building of churches dedicated to the Mother of God in the words of Holum: "emphasised in monumental architecture the association between the Virgin *Theotokos* and the virgin Augusta".[51] Nevertheless, the reason for the conversion of the synagogue remains unclear. A logical solution is to assign this act to the personal prejudices of Pulcheria toward Jews and Judaism.[52] Logical, but a mere speculation as the information on the personal predilections of the Augusta is obscure or lacking. The last statement can also be applied to the other possible builder of the church — the wife of Leo I — empress Verina. What cannot be denied is her devotion to the cult of Virgin Mary, which led her to patronise the establishment of the church of Virgin Mary at Blachernae.[53] But, whether it is correct or not to attribute to her the conversion of the Jewish synagogue in Chalkoprateia remains an open question.

Finally, we should mention that it is not clear whether the synagogue was demolished or converted. Considering the evidence of Theophanes and patriarch Nicephorus I Callistus it seems that Pulcheria actually converted the synagogue into the church of the holy Mother of God, probably making certain additions to the building. However, according to the *Patria* Theodosius II ordered the place where the synagogue stood to be cleared (ἀνακαθάρας) before the building of the church started. The later accounts are not helpful in this matter, noticing only that the church was built on the place previously occupied by a synagogue. On the one hand, this can simply mean that the synagogue was in ruins when the construction of the church commenced. On the other hand, this explains why the site could not produce any archaeological data related to the synagogue. Speculating with the evidence a bit more, we can suggest that the synagogue had been deliberately demolished before the construction of Pulcheria's church, a process similar to the conversion of the synagogues at Stobi (Macedonia) and Apamea (Syria) in the fifth century.[54]

---

[50] See n. 15 above. On Pulcheria's piety and adoption of virginity consult Sozomen, HE 9.1.1-11 (PG 67, 1593-1597); 9.3.1-2 (PG 67, 1604A-B); Theodoret of Cyrrhus, HE 5. 36, 1-4 (PG 82, 1268-1269); and Theophanes, *Chron.* AM 5910, 5920, 5945, ed. De Boor, 82-83, 86, 106-107. Consult Holum 1982: 90-93, 97, 137-143.

[51] Holum 1982: 143.

[52] Holum 1982: 98, 142.

[53] Mango 1998: 66-75.

[54] L. V. Rutgers, "Diaspora Synagogues. Synagogue Archaeology in the Greco-Roman World" in *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*,

In the years following the death of Theodosius I the right of the Jews to assemble and build new synagogues was drastically limited. The laws issued under the rule of Theodosius II between AD 412 and 423, while concordant with the previous legislation, are a good example of the change of the official policy towards Jews.[55] In AD 415 Gamaliel VI had been prevented by law to construct new synagogues and ordered by the Emperor to destroy those existing in unpopulated places.[56] This new attitude in imperial legislation is probably best expressed in a law promulgated at Constantinople on 15 February 423, in the names of Theodosius II and Honorius and addressed to Asclepiodotus, *Praefectus Praetorio* of the East.[57] The legislator af-

---

ed. S. Fine, Oxford, New York 1996, 93-94; L. M. White, *The Social Origins of Christian Architecture*, vol. 2, *Harvard Theological Studies* 42.2, Valley Forge, Pennsylvania, 1997, p. 352, n. 120; R. Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, HdO I, 35, Leiden 1998, 63-67. *Contra* D. L. Moe, "The Cross and the Menorah", *Archaeology* 30 (1977) 153, followed by A. T. Kraabel, "The Diaspora Synagogue: Archaelogical and Epigraphic Evidence Since Sukenik", ANRW II, 19.1, (1979) 496-497, who believes that at the end of fourth century the synagogue in Stobi had been redeveloped into a church. In the fifth century when the site of the synagogue at Apamea was cleared for the construction of a church, the builders reused the west and north wall of the synagogue in the new building. It appears, however, that the synagogue was deliberately demolished and its mosaic floor carefully covered. Consult B. Brenk, "Die umwandlung der Synagoge von Apamea in eine Kirche. Eine mentalitätsgeschichtliche Studie" in *Tesserae. Festschrift für Josef Engemann*, JbAC 18, Münster 1991, 1-24; Hachlili 1998: 32-34.

[55] CTh 16, 8, 20, from 26 July 412; and CTh 16, 8, 21, from 6 August 420. Consult Linder 1987: 262-267, 283-286, Nos. 40, 46. On the religious policy of Theodosius II consult Parkes 1934: 233-243; Enßlin 1973: 1015-1021.

[56] CTh 16.8.22. Consult Linder 1987: 267-272, No 41.

[57] CTh 16.8.25. Consult Linder 1987: 287-289, No 47. The Syriac life of St Symeon Stylites states that when the law was enforced in the East the Christians of Antioch, who seized the local synagogue some time ago, asked the saint to plead in their interest before the emperor. St Symeon considered the measures proclaimed in the law as a threat for the Christian property, which lead to his sharp opposition and angry letter sent to Theodosius II. According to the anonymous author the emperor reverted his decision in favour of the Christian community. It is not a surprise then that the prefect Asclepiodotus is described in the text as an evil man deliberately persecuting Christians — his work included the implementation of the imperial laws. See F. Lent, "The Life of St. Symeon Stylites: A Translation of the Syriac Text in Bedjan's Acta Martyrum and Sanctorum, Vol. IV", JAOS 35 (1915-1917) 193-194. Compare to the evidence of Evagrius, HE 1.13, ed. Bidez 1898, p. 22, and consult C. H. Kraeling, "The Jewish Community of Antioch", JBL 51 (1932) 159-160. The story is very similar to the encounters between Theodosius I and Ambrosius known from the sources, but it would be very difficult to verify its historicity. Nevertheless, it is certain that there was reaction against this law since a second law, CTh 16, 8, 26, from 9 April 423, reaffirmed it only two months after the first promulgation. Consult Linder 1987: 289-295. Similar episode occurred about ten years earlier in AD 412/413 when the conflict between Jewish and Christian population of Alexandria resulted in

firms the protection of synagogues against deliberate destruction ordering that the Jewish communities should receive places for the construction of new synagogues to replace those converted illegally into churches. But, at same time, he prohibits the construction of new synagogues. And finally, in 438, Theodosius II enacted a law that, while repeating his previous legislation on Jews and Samaritans, recognised the right of the Church to confiscate newly built synagogues on its own behalf.[58] Thus, the fate of the synagogue in the Copper Market is not a surprise. The central location of the building as well as its closeness to the main sanctuaries and public structures of the imperial city was a sufficient reason for its confiscation and conversion. Moreover, the fact that the synagogue was supplanted by one of the most venerated churches of Constantinople under the auspices of an Augusta explicitly underlined the new policy towards Jews and Judaism in the Eastern Roman Empire.

St Mary's College
St Andrews KY16 9JU
United Kingdom

Alexander Panayotov

expulsion of the Jews and confiscation of their property. St Cyril of Alexandria played prominent role in this incident and his opposition to the decisions taken by the prefect of the city — Orestes — actually led to the expulsion of the Jews. See Socrates, HE 7.13-14 (PG 67, 760-767), and Theophanes, *Chron.* AM 5905, ed. De Boor, vol. 1, 1885, p. 81-82. On the violent death of Hypatia see Socrates, HE, 7.15 (PG 67, 768-769). Socrates is critical towards the role of Cyril in these events and doesn't hesitate to put on him the moral responsibility for the violence in Alexandria, see Socrates, HE 6, 8-9 (PG 67, 769A).

[58] ThNov 3. Consult Linder 1987: 323-337, No 54. It is interesting to note that three years earlier, in 435, Theodosius promulgated a law, CTh 16, 10, 25, that commanded the destruction or redevelopment of pagan temples into Christian churches. Consult further R. P. C. Hanson, "The Transformation of Pagan Temples into Churches in the Early Christian Centuries", JSS 23 (1978) 257-267; F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianisation c. 370-529*, vol. 1, Leiden 1994, 108-147.

Vera G. Tchentsova

Les documents grecs du XVII[e] siècle: pièces authentiques et pièces fausses

1. L'ex-patriarche oecuménique Athanase Patélare à Moscou en 1653*

L'ex-patriarche de Constantinople Athanase II Patélare (dont les deux patriarcats s'étendent respectivement du 6/16 mars au 2/12 avril 1634 et de fin juin jusqu'au 10/20 juillet 1652) fut un hôte de marque du gouvernement russe au XVII[e] siècle[1]. Sa visite à Moscou en 1653, quoiqu'elle ait eu lieu après sa destitution, produisit un grand effet dans la capitale russe. Une riche documentation concernant cette visite se trouve dans les fonds n° 52 des Archives Nationales des Actes anciens de la Russie (RGADA) parmi les documents émanant du Bureau des ambassadeurs (*Посольский приказ*). Malgré des accroches initiales relatives au protocole de la réception[2], Athanase Patélare fut re-

* Je voudrais adresser mes vifs remerciements à la directrice de l'Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia Mme le Prof. Ch. Maltezou pour son soutien jamais démenti, car la consultation des riches collections de la bibliothèque de l'Istituto Ellenico pendant un agréable séjour à Venise en avril 2000 (grâce à la bourse de l'Ecole française de Rome), ont permis dans une large mesure de mettre à jour la bibliographie intéressant le sujet de l'article. Je tiens à remercier tout particulièrement Dr. D. Afinogenov pour l'aide généreuse apportée dans la comprehension des textes. Tous mes remerciements vont à MM. les Prof. B. L. Fonkič et A. Tselikas pour les consultations paléographiques. Mes remerciements sont adressés surtout à M. V. Prigent pour le travail de relecture qu'il a bien voulu effectuer ainsi que pour ses remarques précieuses et à Mme Bernadette Prigent pour la relecture finale du texte. (Le travail est effectué dans le cadre du projet RGNF n° 02-01-16218A.)

[1] Н. Ф. Каптерев, *Приезд бывшего константинопольского патриарха Афанасия (Пателара) в Москву в 1653 г.*, in: *Чтения в обществе любителей духовного просвещения.* Москва, 1889, год 1889, октябрь, p. 358-385; G. Hofmann, *Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Texte. Patriarch Athanasios Patellaros, seine Stellung zur Römischen Kirche*, in: OC, 1930, vol. XIX-2, n° 63, p. 220; Я. Ильминский, *Святитель Афанасий III, патриарх Константинопольский, Пателарий*, Киев, 1915; Б. Л. Фонкич, *Греческое книгописание в России в XVII в.*, in: *Книжные центры Древней Руси. XVII век. Разные аспекты исследования*, Санкт-Петербург, 1994, p. 28-30; Ο. Αλεξανδροπούλου, *Το ρωσικό ταξίδι του Αθανασίου Πατελλάρου και ο "Προτρεπτικός λόγος" του προς τον τσάρο Αλέξιο (1653)*, Ανάτυπο, Μνήμων, τ. 21, 1999, σ. 9-35.

[2] Le patriarche était déjà destitué et à cause de cela il ne pouvait pas être reçu comme le patriarche de Jérusalem Paisios, qui était venu peu de temps avant lui et

çu à Moscou avec tous les honneurs. Il exerça une influence considérable dans la préparation de la réforme de l'Eglise souhaitée par le patriarche Nikôn et reçut cadeaux et aide matérielle de la famille royale[3]. L'ex-patriarche arriva à Moscou en provenance de Moldavie, traversant le territoire des cosaques zaporogues (en séjournant dans la ville de Tchigirin), d'où il ramena une charte écrite par l'hetman Bogdan Chmelnicky[4], avec une suite considérable, constituée, comme l'attestent les documents ayant enregistré son arrivée à la frontière russe, à Poutivl, de l'archimandrite Dionysios, du cellérier Daniel, de l'ecclésiarche Iôasaphe, de l'archidiacre Christophore, et de quelques autres personnes, y compris les serviteurs d'Athanase. Mise à part cette suite, l'ex-patriarche était accompagné par d'autres ecclésiastiques parmi lesquels, l'archimandrite du monastère de l'Assomption de Crète, Néophyte et le cellérier Grégoire, l'archimandrite du monastère de St. Nicolas de Théssalonique, Christophore[5] et le cellérier Théodôre, l'archimandrite du monastère de la Nativité de la Vierge de Jannina, Dosithée avec son neveu Christophore et le cellérier Iôasaphe[6]. Le 16 avril 1653, les visiteurs furent accueillis à Moscou et furent logés à *Kirilovskoje podvorje*[7]. Le 22 avril ils furent reçus par le tsar Alexis Michailovitch et présentèrent leurs cadeaux (parmi lesquels de saintes reliques)[8]. En juillet, Athanase Patélare et sa suite eurent la permission de visiter le monastère de la Sainte Trinité près de Moscou afin d'y vénérer les reliques de Saint Serge de Radonež[9].

---

qui était le patriarche en place. Donc, il fallut prévoir certaines adaptations aux cérémonies de réception. Cf.: Н. Ф. Каптерев, *Приезд...*, p. 360-361.

[3] Н. Ф. Каптерев, *Приезд...*, p. 361-364; Κ. Παπουλίδης, *Μάξιμος ὁ Γραικὸς (1470-1556) καὶ Ἀθανάσιος Πατελλάρος (1597-1654). Δύο ἑλληνικαὶ προσωπικότητες παιδευθεῖσαι ἐν Ἰταλίᾳ καὶ τιμώμεναι ὡς Ἅγιοι ἐν Ρωσίᾳ*, in: *La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del convegno storico interecclesiale, Bari, 30 apr. – 4 magg. 1969*, Padova, 1972, vol. II, p. 837-844 (= *Θεολογία*, 1970, τ. 41, σ. 638-644). Les reliques d'Athanase Patélare ont été retrouvées par Paisios Ligaridis en 1662 et l'ex-patriarche a été canonisé plus tard. La commémoration de saint Athanase Patélare se place le 24 octobre.

[4] Российский Государственный Архив Древних Актов (Archives Nationales des Actes Anciens de Russie). «Сношения России с Грецией». Fond 52, opis' 1, n° 27 (09.03.1653), fol. 7-10; Ο. Αλεξανδροπούλου, *Το ρωσικό ταξίδι του Αθανασίου Πατελλάρου*, σ. 14.

[5] L'archimandrite Christophore a déjà visité Moscou en 1649 (cf. f. 52-2, nn° 327-330).

[6] F. 52-1, n° 27 (09.03.1653), fol. 1-2, 11, 20-21.

[7] Н. Ф. Каптерев, *Приезд ...*, p. 359.

[8] F. 52-1, n° 8 (20.11.1650 [7159], décrit comme de 1651, mais contenant des documents se rapportant à 1653), fol. 147-158.

[9] Ibid., fol. 170-171, 176-203: les documents concernant la permission de visite à l'ex-patriarche et son escorte avec les signatures grecques d'Athanase Patélare sur les requêtes (*челобитная*) écrites en russe; fol. 208-210: la permission de visite au monas-

L'apparition de l'ex-patriarche à Moscou coïncida avec l'arrivée des ambassadeurs de Bogdan Chmelnicky qui apportaient les dernières propositions de l'hetman concernant l'union des cosaques zaporogues avec la Russie et une demande d'aide dans leur guerre contre la République polonaise (Rzeczpospolita)[10]. On peut supposer que l'ex-patriarche joua un rôle important dans les pourparlers avec les cosaques à Moscou (comme le patriarche de Jérusalem Paisios et les autres représentants des patriarcats orientaux avant lui) et que les grâces du tsar et du patriarche de Moscou Nikôn furent sa récompense pour les mérites qu'ils lui reconnaissaient dans cette dernière négociation[11]. Les pourparlers avec les cosaques furent menés dans le plus grand secret (l'alliance avec l'hetman signifiant la rupture de la «paix éternelle» conclue avec les Polonais), et le but principal proclamé du voyage de l'ex-patriarche était de présenter au tsar russe Alexis Michailovitch une demande de subventions et d'aide[12].

Certains des ecclésiastiques qui vinrent à Moscou avec Athanase Patélare apportèrent des documents soulignant les urgents besoins matériels des monastères qui, comme ils espéraient, pouvaient être satisfaits par le tsar russe Alexis Michailovitch. Parmi eux, l'archimandrite crétois Néophyte qui vint à Moscou avec une charte du monastère de Notre Dame τῆς Ἀκρωτηριανῆς (Τοπλοῦ), sis près de Sitie en Crète, signée par le kathigoumène Macaire (f. 52-2, n° 447). Le contenu de la charte, rédigée, comme l'indique le texte, au monastère le 25 avril 1652, concerne une demande d'assistance envers le monastère, pris par les musulmans[13], et l'envoi à Moscou de cadeaux: une

---

tère, accordée aux archimandrites Néophyte et Dosithée. Cf.: Ο. Αλεξανδροπούλου, *Το ρωσικό ταξίδι του Αθανασίου Πατελλάρου*, σ. 17.

[10] С. М. Соловьев, *История России с древнейших времен*, Москва, 1990, т. 5 (т. 10), p. 563-565.

[11] Sur le rôle d'Athanase Patélare dans les pourparlers avec les cosaques cf. l'analyse plus détaillée dans: В. Г. Ченцова, *Источники фонда «Сношения России с Грецией» РГАДА по истории международных отношений в Восточной и Юго-Восточной Европе в 50-е гг. XVII в.*, in: *Русская и украинская дипломатия в Евразии: 50-е годы XVII века*, Moscou p. 162-164. Les services de l'ex-patriarche ont été hautement estimés à Moscou. Il reçut, rien qu'en fourrures de zibelines, 2 mille roubles (somme énorme à l'époque!), ainsi que différents cadeaux, vêtements et ustensiles ecclésiastiques.

[12] Н. Ф. Каптерев, *Приезд ...*, p. 358-359.

[13] Le monastère a été pris par les Ottomans en 1648: Ν. Ψιλάκης, *Μοναστήρια και ερημητήρια της Κρήτης*, Ηράκλειο, 1993, τ. β', σ. 484. Les nombreux documents connus concernant le monastère de Notre Dame τῆς Ἀκρωτηριανῆς datent des années 40 du XVIIe siècle. Cf.: Ἰ. Κ. Χασιώτης, *Τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο καὶ ἡ Κρήτη μετὰ τὸ θάνατο τοῦ Κυρίλλου Α΄ τοῦ Λουκάρεως. Ἀνέκδοτα γράμματα τοῦ πατριάρχη Παρθενίου Α΄ (1639)*, in: *Θησαυρίσματα*, 1969, τ. 6, σ. 222-223; Γ. Κ. Σπυριδάκης, *Ἐνθυμήσεις ἐκ τῆς μονῆς Κυρίας Ἀκρωτηριανῆς ἢ Τοπλοῦ*, in: *Ἑλληνικά*, 1932, τ. 5, σ. 430-431; A. L. Vincent, *Ο ποιητής του*

partie des reliques de St. Alexis (le saint patron du tsar) et de l'eau sacrée de la source miraculeuse du monastère. En haut du texte, on remarque une empreinte du sceau du monastère[14] autour duquel courent deux lignes de texte écrites de la main d'Athanase Patélare avec la confirmation des faits décrits par les moines et par leur kathigoumène[15]. Il semble que la signature de Macaire ait été apposée immédiatement après que le texte ait été rédigé, car l'encre utilisée pour celle-ci est la même que celle à laquelle eut recours le rédacteur de la lettre, mais la main qui a apposé la signature est autre que celle du scribe du texte.

Le porteur de cette demande formulée par le monastère τῆς Ἀκρωτηριανῆς, l'archimandrite Néophyte, est également connu par l'ouvrage sur l'histoire de l'île de Crète qu'il composa, probablement sur l'injonction d'Athanase Patélare[16], et dans lequel il lance au tsar russe un appel en faveur d'une intervention dans la guerre contre les Musulmans afin de libérer les Chrétiens, appel réitéré également dans plusieurs messages d'Athanase lui-même au tsar russe[17]. Dans cet ou-

---

«Φορτουνάτου». Ανέκδοτα έγγραφα για τον Μάρκο Αντώνιο Φώσκολο, in: *Θησαυρίσματα*, 1967, τ. 4, σ. 67; Idem, *Νέα στοιχεία για τον Μάρκο Αντώνιο Φώσκολο. Η διαθήκη του και άλλα έγγραφα*, in: *Θησαυρίσματα*, 1968, τ. 5, σ. 174; Μ. Ι. Μανούσακας, *Συλλογὴ ἀνεκδότων ἐγγράφων (1578-1685) ἀναφερομένων εἰς τοὺς ἐν Βενετίᾳ μητροπολίτας Φιλαδελφείας*, in: *Θησαυρίσματα*, 1969, τ. 6, σ. 74.

[14] Les sceaux connus du monastère (datant de 1646 et 1660) ne correspondent pas à ce, qui se trouve en haut du document: Γ. Κ. Σπυριδάκης, *Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς μονῆς τῆς Κυρίας Ἀκρωτηριανῆς (Τοπλοῦ) ἐν Σητείᾳ Κρήτης, Ἀνάτυπο ἀπὸ τὸν τόμο Ἀρχαιολογικὴ ἐφημερὶς 1953-1954. Εἰς μνήμη Γ. Π. Οἰκονόμου*, Ἀθῆναι, 1955, μέρος I, σ. 172-175 (cf.: Γ. Κ. Σπυριδάκης, *Ἡ Μονὴ τῆς Κυρίας Ἀκρωτηριανῆς*, in: *Ἡώς, ἀφιέρωμα στὴν Κρήτη*, Ἀθῆναι, 1964, σ. 121-122). Cf.: G. Schlumberger, *Sigillographie de l'Empire Byzantin*, Paris, 1884, p. 202.

[15] À propos de l'écriture authentique d'Athanase Patélare: G. Hofmann, *Griechische Patriarchen ... Patriarch Athanasios Patellaros*, pl. 1; Б. Л. Фонкич, *Греческо-русские связи середины XVI-начала XVIII вв. Греческие документы московских хранилищ. Каталог выставки*, Москва, 1991 (= B. L. Fonkich, *Graeco-Russian Contacts from the middle of the XVI century up to the beginning of the XVIII century. The Greek documents in Moscow archives. Catalogue of exhibition*, Moscow, 1991), n° 43, p. 39; *Greek documents and manuscripts, icons and applied art objects from Moscow depositories*, éd. B. L. Fonkič, Moscou, 1995, p. 24-28, 32, n° 13.

[16] Б. Л. Фонкич, *Греческо-русские связи середины XVI-начала XVIII вв.*, n° 52; Idem, *Greek documents and manuscripts*, n° 12, p. 31-34 (F. 52-2, n° 492); Idem, *Греческое книгописание в России в XVII в.*, p. 30. Le texte de «L'Histoire de l'île de Crète» (f. 52-2, n° 492, fol. 3-7) a été préparé pour la publication par le feu N. G. Panaghiotakis: *«L'Histoire de l'île de Crète» d'archimandrite Néophyte*, in: *Россия и Христианский Восток*, éd. B. L. Fonkič, t. 2 (sous presse).

[17] B. L. Fonkič, *Greek documents and manuscripts*, p. 31-34, n° 12 (F. 52-2, n° 492). L'attention particulière portée dans les avis des Grecs aux événements en Crète et au cours de la guerre des Vénitiens contre l'armée Ottomane a été la conséquence du

vrage, Néophyte glorifie l'île de Crète dont les habitants ont surpassé les Athéniens dans la maîtrise des sciences et où les monastères dépassent en nombre ceux du mont Athos. Présentant l'histoire de la guerre entre les Vénitiens et les Turcs, Néophyte parle en particulier de la résistance héroïque des moines du monastère de Notre Dame τῆς 'Ακρωτηριανῆς à l'armée ottomane.

L'inspection des fonds des Archives Nationales des Actes anciens a amené la découverte d'un autre document étroitement lié à cette charte du monastère de Notre Dame τῆς 'Ακρωτηριανῆς. Il s'agit d'une charte du monastère de l'Assomption à Castritsa près de Jannina (f. 52-2, n° 605), expédiée par les moines du monastère et délivrée par un certain archimandrite Dosithée. Ce document porte une signature de la même main que celle visible sur la charte du monastère de Notre Dame τῆς 'Ακρωτηριανῆς. Mais cette fois, le nom du kathigoumène du monastère, que l'on peut lire dans la signature en bas du document est «Parthène». Les caractéristiques paléographiques prouvent que ce document a été rédigé par la personne qui l'a signé et donc par «Parthène» ou «Macaire», sans que l'on puisse identifier cette personne.

L'identité formelle des signatures, malgré la différence entre les noms des signataires des deux documents, s'avère ne pas être le seul point commun entre les deux documents. Chacune des chartes (n° 447 et 605) porte dans sa partie supérieure, près du sceau du monastère, l'authentification de l'histoire décrite par les moines. Et dans les deux cas, cette affirmation est rédigée de la propre main d'Athanase Patélare.

---

même calcul politique qui les a poussée à une intervention très active dans les relations diplomatiques entre Bogdan Chmelnicky et la Russie. Les politiciens Grecs de l'époque (parmi lesquels on peut nommer en premier lieu le patriarche de Jérusalem Paisios et le patriarche d'Antioche Macaire, le célèbre Daniel d'Athènes (Daniel Oliveberg) ainsi qu'Athanase Patélare, bien que les representants des groupes différents du clergé grec avaient aussi les orientations politiques divergentes face aux évolutions de la politique internationale du temps!) espéraient voir l'union de tous les peuples Orthodoxes à un moment favorable de défaites et déboires de l'Empire Ottoman provoqués par la guerre avec la République de Saint Marc, pour asséner un coup définitif au pouvoir du sultan et libérer les Orthodoxes du joug des infidèles. Cette idée s'exprime dans le texte écrit par Athanase Patélare et présenté au tsar avant le départ de Moscou, «*Слово понуждаемое к царю Алексею Михайловичу*» («*Discours d'incitation au tsar Alexis Michailovitch*»), connu seulement en traduction russe. On peut supposer que l'autre texte présenté par Athanase au tsar à Moscou contenait la même incitation. Il s'agit de la mention d'un discours fait par l'ex-patriarche pendant sa réception au Kremlin le 22 avril 1653 qui a été présenté au tsar écrit en Grec. Ce texte ainsi que l'original grec du «*Discours d'incitation*» a disparu. — f. 52-1. n° 8 (20.11.1650 [7159]), fol. 154; cf. aussi: O. Αλεξανδροπούλου, *Το ρωσικό ταξίδι του Αθανασίου Πατελλάρου*.

La note d'Athanase Patélare en haut du document épirote prouve de toute évidence que la charte ne put être composée en 1660 (dans le coin gauche en bas du document il y a une petite remarque en russe: «7169. juillet 20.», faite probablement au XIXe siècle), comme l'indique l'inventaire manuscrit de N.N.Bantysh-Kamenskij: en tout cas elle doit avoir été rédigée avant le mois de mars de 1654, date de la mort de l'ex-patriarche Athanase. Sur la charte du monastère de l'Assomption de Castritsa, il n'y a pas de mention de l'année, mais juste l'indication du mois: elle a été écrite en décembre.

Dosithée avait visité Moscou à plusieurs reprises, voyages dont garde le souvenir la documentation du Bureau des ambassadeurs. Ces visites eurent notamment lieu en 1642, en 1657 et en 1661[18]. Particulièrement curieux est le fait qu'un certain Dosithée d'un monastère de Jannina, mais cette fois du monastère de la Nativité de la Vierge, et non de l'Assomption, se trouvait également dans l'entourage d'Athanase Patélare lors de son arrivée à Moscou. La poursuite de l'enquête amène à une curieuse découverte: dans certains des documents Dosithée est enregistré comme l'archimandrite du monastère de la Nativité de la Vierge, mais dans les autres, du monastère de l'Assomption[19]. On est en droit de se demander s'il ne serait pas possible d'envisager qu'il s'agisse d'une faute d'enregistrement à la frontière, d'un malentendu, ou encore d'une erreur délibérée de Dosithée lui-même pour quelque raison qui nous échappe, et que l'archimandrite Dosithée, de la suite d'Athanase Patélare, soit la même personne que le Dosithée du monastère de l'Assomption à Castritsa. En tout cas, la présence d'un certain archimandrite de Jannina, qui porte le nom de Dosithée, dans la suite de l'ex-patriarche Athanase Patélare, les notes d'Athanase sur les deux documents, dont l'un mentionne le nom de l'archimandrite Dosithée et fut présenté par lui à Moscou plus tard, enfin les signatures sur les deux chartes (des kathigoumènes Macaire et Parthène) écrites sûrement par la même main, plaident en faveur de cette hypothèse.

Cependant, parmi les documents du fonds 52, on trouve encore une charte, qui arriva à Moscou sans doute avec les gens de l'entourage d'Athanase Patélare. C'est une charte signée du nom du patriar-

---

[18] F. 52-1, n° 20 (24.03. 1642 [7150]); n° 15 (15.03.1657); n° 21 (02.06.1661 [7169]).

[19] F. 52-1. n° 8, fol. 107, 150, 157, 232 (l'archimandrite du monastère de la Nativité de la Vierge, outre son neveu Christophore, est accompagné par le cellérier Iôasaphe); 208-209 (le monastère est placé sous le vocable de l'Assomption et le nom du cellérier est Mathieu: le même que dans le document n° 605, où «l'honorable cellérier kyr Mathieu» est mentionné comme compagnon de Dosithée); n° 27 (09.03.1653 [7161]), fol. 1-2, 11, 20-21.

che de Constantinople Paisios en faveur du métropolite de Nicée Porphyrios, que le patriarche recommande à la bienveillance du tsar Alexis Michailovitch (n° 349). La charte porte la date du 17 août, mais elle est dépourvue d'indication d'année. Plusieurs choses remarquables apparaissent à l'étude de ce document.

Il est étrange qu'en haut du document l'on constate la présence du sceau de l'ex-patriarche Athanase Patélare (portant l'effigie de St. Athanase et l'inscription: Ὁ Ἀθανάσιος ἐλέῳ Θεοῦ οἰκουμενικὸς πατριάρχης), et non du patriarche en fonction Paisios. Le texte ne contient pas même d'*intitulatio* (la mention du nom du patriarche qui a signé la charte en haut du texte), ce qui est la norme pour les documents émanés de la chancellerie patriarcale. Enfin, la signature du patriarche Paisios (Παίσιος ἐλέῳ Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης) est très différente de sa signature habituelle observable sur les autres documents qui nous ont conservé sa graphie propre (cf., par exemple, les nn° 455, 460, 463, 478, 487, 517-519, 521, 523, 525-527, 534-535 du f. 52-2). Seul le tracé du début du nom de Paisios rappelle un tant soit peu la signature habituelle du patriarche, mais le reste est vraiment fort original. Toutes les chartes de Paisios qui portent sa signature en entier (son *monocondylion*, on en compte pas moins de quinze dans la collection de Moscou)[20], sont facilement identifiables et toujours écrites par la

---

[20] L'importance attachée à la correspondance avec le tsar avait amené l'habitude de signer la plupart des chartes issues de la chancellerie des patriarches Orthodoxes à l'aide de la signature intégrale (*monocondylion*) et non par le seul *ménologe* (indication du mois et de l'indiction). Dans la collection des chartes du patriarche oecuménique Paisios appartenant au fonds des RGADA, se trouvent 31 chartes de ce patriarche. Dans 16 cas la signature est écrite entièrement et seulement dans 8 cas elle est remplacée par le *ménologe* (dans 6 derniers documents Paisios a signé comme l'ex-patriarche oecuménique (nn° 537, 540, 552-554, 578). Cf. aussi les documents signés par Paisios à Paris et dans la bibliothèque de l'Université de Yale: Paris. Suppl. gr. n° 704, f. 11r (06.08.1652); f. 12r (mai 1654), éd. dans Διον. Α. Ζακυθηνός, *Ἀνέκδοτα πατριαρχικὰ ἔγγραφα τῶν χρόνων τῆς Τουρκοκρατίας (1593-1798)*, in: *Ἑλληνικά*, Ἐν Ἀθήναις, 1929, τ. 2, σ. 157-161, n° 11-12; N. M. Vaporis, *A study of the Ziskind Ms n° 22 of the Yale University Library: some aspects of the history of the ecumenical patriarchate of Constantinople in the seventeenth and eighteenth centuries*, in: *The Greek Orthodox Theological Review*, Brookline (Massachusetts), 1967, fall, n° XII (n° 3), p. 17-18, n° I-II. Publication d'exemples de chartes signées par le patriarche de Constantinople Paisios I dans: B. L. Fonkič, *Greek documents and manuscripts*, n° 11, 68, p. 29, 93. Cf. n° 3 (F. 52-2. n° 521). Signalons ici aussi l'existence d'une autre charte suspecte (signée par le *ménologe*) attribuée à ce patriarche: f. 52-2, n° 642. Le document doit être daté d'avril 1653 (d'après le *ménologe*), i.e. par les derniers jours du premier patriarcat de Paisios. Le scribe est identique à celui qui a écrit la charte du monastère de Notre Dame de Mélos (f. 52-2, n° 544), datée de novembre 1655 (l'identification du scribe est indiqué par B. L. Fonkič).

même main, ce qui écarte toute possibilité de voir dans le document n° 349 un acte authentifié par le patriarche lui-même.

Dans l'inventaire manuscrit de N. N. Bantysh-Kamenskij la charte est datée du 17 août 1649, ce qui est impossible car Paisios ne devint patriarche qu'au début juillet 1652, Athanase II Patélare occupant, juste avant l'accession de Paisios au trône, le siège du patriarcat oecuménique pour la deuxième fois, de la fin juin jusqu'au début juillet de la même année. En mars 1653, Athanase arriva à Moscou, et comme le document porte le tampon d'un sceau authentique d'Athanase, il faut supposer que la charte doit être datée probablement du mois d'août de l'année précédente, donc de 1652.

Le document présenté comme une charte de Paisios porte au bas du texte encore une autre signature : celle du métropolite de Nicée, le bénéficiaire du document (Ὁ ταπεινὸς μιτροπωλήτης Νικεήας Πωρφήρηος δοῦλος μικρὸς τῆς μεγάλης σοῦ βασιλήας)[21]. Le métropolite Porphyre de Nicée décéda avant avril 1653 et fut remplacé par Grégoire[22], donc la charte dut être écrite avant cette date, et ceci nous renvoie toujours vers l'été 1652. La signature du métropolite Porphyrios ressemble aux autres signatures de ce métropolite, connues d'après les documents où il apposa sa signature, mais il y a certaines différences[23].

---

[21] La transcription est faite toujours en respectant toutes les singularités de l'écriture.

[22] Κ. Ν. Σάθας, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, ἐν Βενετία, 1872*, τ. γ´, σ. 588 – 22.04.1653; Δ. Γ. Αποστολόπουλος, Π. Δ. Μιχαηλάρης, *Ἡ Νομικὴ Συναγωγὴ τοῦ Δοσιθέου. Μία πηγή και ἕνα τεκμήριο*, Ἀθήνα, 1987, τ. α´, σ. 419-420, n° 1003-1004 (17.06.1640; juin, 1664); σ. 200, n° 292-293 (août, 1645; 1645?); σ. 191, n° 263 (1647); σ. 320, n° 684 (22.04.1653). Dans les autres documents des fonds des RGADA, nn° 515 et 534, on trouve le nom de Grégoire de Nicée. Par la charte n° 515 (avril 1654) le patriarche de Jérusalem Paisios demande une aide matérielle pour le métropolite de Nicée Grégoire qui se rend à Moscou, car il se trouve dans une situation fort difficile à cause des prétentions des Arméniens sur l'église de St. Sophie, célèbre depuis les controverses avec les Ariens, comme le précise le document. Dans la charte du patriarche oecuménique Paisios n° 534 (janvier 1655), il s'agit également de la situation difficile du siège de Nicée après la mort du métropolite Porphyrios et des difficultés du nouveau métropolite Grégoire. Ainsi, dans le f. 52-2 de la collection des documents grecs, on trouve une lettre du métropolite de Mirlykias Jérémie (n° 371) du 4 mai, 8-ème indiction, ce qui correspond à l'année 1655 concernant aussi les problèmes matériels dans le diocèse nicéen.

[23] Cf.: M. I. Μανούσακας, *Ἀνέκδοτα πατριαρχικὰ γράμματα (1547-1806) πρὸς τοὺς ἐν Βενετίᾳ μητροπολίτας Φιλαδελφείας καὶ τὴν ὀρθόδοξον ἑλληνικὴν Ἀδελφότητα*, Βενετία, 1968, πίν. IB´ (20) - la signature sur la charte issue par le patriarche oecuménique Iôannice II (1651); RGADA, F. 52-2, n° 371; Patmos. Bibliothèque du monastère de St. Jean le Théologien — la signature sur la charte issue par le patriarche oecuménique Iôannice II (mai, 1651, 4 ind.).

En outre, le texte de la charte rapporte que le messager qui devait la délivrer est l'archimandrite du patriarche Athanase, Dionysios. En effet, on trouve la mention d'un personnage de ce nom parmi les autres ecclésiastiques de la suite d'Athanase Patélare venus avec lui en Russie en 1653. Il est donc evident que ce document fut apporté à Moscou à l'occasion de la venue dans la capitale russe du patriarche déchu.

Une caractéristique fort remarquable de cette charte est son écriture. Elle est identique à l'écriture de la charte envoyée à Alexis Michailovitch par les moines du monastère de Notre Dame τῆς 'Ακρωτηριανῆς (n° 447). Ainsi les documents du monastère de Notre Dame τῆς 'Ακρωτηριανῆς et la charte portant la signature suspecte du patriarche de Constantinople Paisios sont issus de l'officine d'un même scribe et chacun d'entre eux (tout comme le groupe précédent des documents, les chartes du monastère de Notre Dame τῆς 'Ακρωτηριανῆς et du monastère de l'Assomption de Castritsa) porte un signe d'authentification de l'ex-patriarche Athanase, soit par une formule autographe, soit juste par un tampon. On peut noter aussi que la formule pour désigner le titre du tsar utilisée dans les deux documents, la charte concernant le métropolite de Nicée et la charte du monastère τῆς 'Ακρωτηριανῆς (donc, les nn° 349 et 447), malgré une petite différence[24], montrent assez clairement leur provenance commune.

La signature sur la charte du monastère de Notre Dame τῆς 'Ακρωτηριανῆς (n° 447) a été faite par la même main que celle visible sur la charte du monastère de l'Assomption à Castritsa (n° 605), malgré la différence des noms indiqués. L'analyse paléographique de la signature du patriarche Paisios sur la charte suspecte (n° 349) montre aussi quelque ressemblance avec la signature sur la charte n° 447, ainsi que la signature et l'écriture du texte du n° 605. On aperçoit, malgré une tentative de stylisation de la signature patriarcale (n° 349), certaines lettres dont le tracé est en quelques points similaire avec celui des lettres visibles tant pour les signatures des deux autres documents étudiés (n° 605 et 447) que dans le corps du texte du n° 605, tels que la «κ» très grand avec la boucle, la liaison «κα», la manière particulière de tracer le «ϑ», le «σ» finale, les «μ» et «β». Il semble bien, même si ceci reste de l'ordre de l'hypothèse, que chacune des trois signatures a été tracée par la même personne, laquelle rédigea de surcroît le texte de la charte n° 605 du monastère de Cas-

---

[24] L'indication «*de Moscovie*» est omise et celles «*de Belodorsk*» (ce qui veut dire «*Belozersk*») et «*de Kondinsk*» sont incluses dans le n° 349, tandis que dans le n° 447 après l'indication «*de Lifland*» suit «*d'Obdorsk*» mentionné plus haut dans le n° 349 avec «*Oudorsk*», absent dans le n° 447.

tritsa[25]. La supposition selon laquelle toutes les signatures ont été faites par la personne qui fut également rédacteur de la charte du monastère de l'Assomption près de Jannina, porte à croire que celui-ci fut l'un des principaux exécuteurs de ce qui apparaît comme une affaire d'émission de ces plusieurs «faux» documents. Cette suspicion exige une attention plus grande envers les personnages qui ont formé l'entourage d'Athanase Patélare à son arrivée à Moscou.

On notera avec intérêt que le même Dosithée, qui a été le porteur d'une charte du monastère de Castritsa, fut probablement le principal personnage d'une autre histoire trouble qui se passa à Moscou une dizaine d'années plus tôt et qui montre le caractère de ce personnage et son rôle dans la capitale russe. Le 11 avril 1642, le métropolite de Chalcédoine Daniel, futur agent politique du gouvernement russe à Constantinople, qui se vit un peu plus tard accorder par la cour moscovite de grandes faveurs et beaucoup de confiance, étant à Moscou, présenta une supplique au tsar Michail Fedorovitch, dans laquelle, non seulement il réclamait sa bienveillance et son aide, mais également se plaignait des intrigues d'un certain moine de Jannina prénommé Dosithée[26]. Celui-ci accusait Daniel d'être parmi les conspirateurs qui avaient fomenté la déposition du patriarche Cyril Loukaris, ambitionnant de devenir patriarche, et se cachant à présent en Moldavie! De l'avis de Daniel, l'inimitié du moine de Jannina Dosithée avait pour origine son refus d'intercéder auprès du tsar en sa faveur, malgré la proposition du moine de Jannina de se partager le produit des largesses du tsar. On peut trouver confirmation de l'identification du moine de Jannina avec le Dosithée qui a retenu jusqu'ici notre attention, dans le dossier russe relatif à l'arrivée à Moscou de l'archi-

---

[25] Si la prétendue charte du patriarche Paisios (n° 349) a été écrite vraiment en août 1652, ses auteurs devaient penser que la signature du nouveau patriarche était encore inconnue dans la capitale russe et, donc, le moment leur était favorable. Il n'est pas impossible que le manque d'indication de l'année dans le texte du document n'est pas fortuit non plus et empêche la vérification (les documents issus de la chancellerie patriarcale habituellement sont enregistrés et portent les dates précises ou les *ménologes* patriarcaux).

[26] F. 52-1, n° 21 (11.04.1642), fol. 30. Sur le métropolite de Chalcédoine Daniel et sa correspondance cf.: V. Tchentsova, *Le fonds des documents grecs (f. 52. «Relations de la Russie avec la Grèce») de la collection des Archives Nationales des Actes anciens de la Russie et leur valeur pour l'histoire de l'Empire Ottoman*, in: *Turcica*, 30, 1999, p. 392-393; Eadem, *Халкидонский митрополит Даниил и его послания из Константинополя в Россию: греческие и русские документы РГАДА (40е-50е гг. XVII в.)*, in: *Россия и Христианский Восток*, éd. B. Fonkič, t. 2 (sous presse).

mandrite du monastère de l'Assomption de Jannina Dosithée[27] juste quelque jours avant le métropolite de Chalcédoine.

Dosithée se présenta pour faire valoir auprès du tsar Michail Fedorovitch une demande de subventions pour son monastère de l'Assomption de Castritsa[28], signée par le métropolite de Jannina Callinikos et datée d'août 1641 (f. 52-2, n° 180), qui porte, outre sa signature, le tampon du sceau. Le métropolite de Jannina Callinikos occupa le siège à trois reprises : de 1639 à 1640 (donc, déjà d'après les documents connus, il n'occupait pas le siège de Jannina en 1641), de 1644 à 1666 et de 1669 à 1670[29]. Dans les fonds n° 52-2 se trouve également un autre document signé par le métropolite Callinikos de Jannina, qui date du 18 septembre 1657 (n° 582). Il s'agit d'une requête adressée au patriarche russe Nikôn afin qu'il veuille bien se montrer accueillant envers l'ex-archevêque de Dryinopolis et d'Argyrocastron Nicéphore qui se rend à Moscou. On peut noter que dans la charte de 1641 signée par le métropolite de Jannina, il est dit que le monastère se trouve sur la haute montagne, tandis que dans le

---

27 F. 52-1, n° 20 (24.03.1642).

28 Il est possible d'identifier le monastère à Castritsa avec le monastère de l'Assomption se trouvant sur le flanc d'une colline, en voisinage des ruines de l'ancienne ville. Ce monastère est beaucoup moins connu que le monastère de Saint Jean Baptiste, mais ces origines sont probablement byzantines, comme insiste l'auteur du document n° 605 en indiquant son fondateur, le despote d'Epire Thomas (1296-1318). Cf.: Παναγιώτου Αραβαντίνου, *Περιγραφὴ τῆς Ἠπείρου*, Ἰωάννινα, 1984, μέρ. γ΄, σ. 143 (cf. d'ailleurs, Φ. Γ. Οἰκονόμος, *Ἡ ἐκκλησία τῆς Ἠπείρου*, Ἀθῆναι, 1982, σ. 117-118, qui signale seulement l'existence à Castritsa du monastère des SS. Apôtres). D'après les publications accessibles, je n'ai pas réussi à trouver le monastère de la Nativité de la Vierge, donc, dans ce cas il s'agit, probablement, d'une erreur ou d'une inexactitude, par laquelle le monastère de l'Assomption est confondu avec celui de la Nativité de la Vierge.

29 Τ. Αθ. Γριτσόπουλος, *Ὁ Ἰωαννίνων Καλλίνικος*, in: *Ἠπειρωτικὴ Ἑστία*, Ἰωάννινα, 1954, τ. 3, σ. 447-467, 576-577, 698-701; *Ἀθηναγόρα, μητροπολίτου Παραμυθίας καὶ Πάργας, Ἡ ἐκκλησία τῶν Ἰωαννίνων*, in: *Ἠπειρωτικὰ χρονικά*, ἐν Ἰωαννίνοις, 1928, ἔτος τρίτον, σ. 31-32; Κ. Ν. Σάθας, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, τ. γ΄, σ. 577; Δ. Γ. Αποστολόπουλος, Π. Δ. Μιχαηλάρης, *Ἡ Νομικὴ Συναγωγὴ τοῦ Δοσιθέου*, σ. 179, n° 225 (septembre 1644); σ. 339-340, n° 750 (14.06.1656); σ.145, n° 119 (janvier 1666). On peut supposer qu'il n'occupait pas son siège tout ce temps car à la même époque fonctionnait aussi le métropolite de Jannina Iôasaphe que l'on connaît d'après quelques documents des années 1644-1652 de la collection de Moscou: f. 52-2, n° 210 (avril 1644), n° 268 (novembre 1646), signatures de Iôasaphe de Jannina; f. 52-1 (15.12.1652 [7161]), n° 15 (le dossier des documents russes sur l'arrivée du métropolite de Jannina Iôasaphe à Poutivl avec la charte du monastère de Saint Luc (Hosios Loukas), f. 52-2, n° 453 (25.07.1652), et de l'ex-patriarche Athanase Patélare, n° 454. Cf. aussi les informations sur le siège de Jannina dans les documents de la collection du Grand Logothète de la Grande Eglise Stavrakis Aristarchis: Vat. Gr. 2493, fol. 436v-437r; Vat. Gr. 2420, fol. 331r (1643) (déposition du métropolite de Jannina Callinikos); Vat. Gr. 2422, fol. 275r (14.06.1656).

document confirmé par Athanase Patélare on l'a situé près du château dans un endroit «très fréquenté par les Agarènes».

Les deux documents, comme on peut le supposer, doivent avoir été émis par le même métropolite Callinikos[30], mais ils semblent ne pas avoir été émis par la même personne car les signatures et les tampons des sceaux sont différents. Lequel des deux documents doit être tenu pour authentique? Tous les deux sont-ils faux où chacune des deux lettres a-t-elle été écrite par un titulaire différent du siège de Jannina? La dernière hypothèse n'est pas invraisemblable car deux métropolites différents pouvaient porter le même nom et, à cette époque troublée, des changements au sein de la haute hiérarchie orthodoxe avaient lieu très fréquemment sans que nous possédions tous les indices pouvant permettre de suivre ces fluctuations avec précision. Le seul fait positif que l'on puisse tirer de ces données contradictoires est le suivant: des soupçons planent sur l'authenticité de la première charte apportée par l'archimandrite Dosithée[31] à Moscou.

---

[30] Dans les fonds n° 52-2, il existe encore un autre document (n° 608), décrit dans l'inventaire comme une charte du métropolite de Jannina Callinikos, qui date de la période à laquelle il occupait le siège métropolitain, juillet 1662, mais ce document est signé par le «métropolite de Varna Daniel» (ό ταπεινός μητροπωλΐτης Βάρνης Δάνιήλ, δούλος καὶ ευχέτης τὴς μεγαλης σου βασιλήας).

[31] Les documents des dossiers sur les arrivées de l'archimandrite Dosithée à Moscou en 1657 et 1661 ajoutent quelques renseignements supplémentaires sur ses activités en Russie. En 1653 Dosithée a reçu la «grâce» (*милостыня*) du tsar (une «quarantaine» (*сорок*) de zibelines (quarante pièces) pour 20 roubles, le tissu et 12 roubles en argent) tandis que ses compagnons ont eu des sommes plus modestes (F. 52-1, n° 8, 20.11.1650 [7159]), décrit comme de 1651, mais contenant les documents se rapportant à 1653), fol. 232). C'est à ce moment que l'archimandrite a reçu également une charte de privilèges (*жалованная грамота*) pour le monastère à Castritsa permettant de venir à Moscou une fois tous les quatre ans pour les subventions. Les mentions de ce privilège de l'an «162» (donc, du 1653/1654) se trouvent dans les documents concernant ses visites du 1657 et du 1661 (F. 52-1, n° 15 (15.03.1657), fol. 7; n° 21 (02.06.1661 [7169]), fol. 1). En 1657 Dosithée apporta à Moscou les reliques de Saint Théodôre le Stratilate. Cette fois il est arrivé avec l'archevêque de Fanarion et de Néochorion Athanase (Cf.: *Νομ. Συναγ.*, σ. 311, n° 656-655) et a été recommandé par le frère de l'archevêque, le célèbre Arsenios le Grec, «*даскал*» (δάσκαλος), collaborateur du patriarche russe Nikôn pour l'édition des livres, qui était à Moscou depuis 1649 (n° 15 - 15.03.1657 [7165]), fol. 1, 7-8). Sur Arsenios le Grec et ses activités cf.: Б. Л. Фонкич, *Греческо-русские культурные связи в XV-XVII вв.: греческие рукописи в России*, Москва, 1977, p. 108-125). Dans le dossier du 1657 on trouve les signatures confirmatives d'Arsenios le Grec (fol. 55v, l'autographe d'Arsenios en russe) et de l'archimandrite Dosithée lui-même sur sa requête (*челобитная*) présentée à Alexis Michailovitch (fol. 69: Δοσίθεος ἀρχημανδρήτης ἐξὴ Ἰωάννίν(ων) ἐ/λέ/ισῶν μ(ας) δια (ἀ)γάπην Χ(ριστο)ῦ). Dans sa supplique Dosithée signale les difficultés financières des moines de Jannina dans la capitale russe et la perte des trois chevaux. En 1661 (quand il arriva avec les reliques du même saint Théodôre) Dosithée présenta plusieurs suppliques concernant la nécessité urgente de restauration de

Les traits particuliers qui caractérisent les documents (nn° 447, 605 et 349), les signatures certainement faites par la même main et les confirmations évidemment écrites par Athanase Patélare lui-même posent bon nombre de problèmes et de questions. Il semble plus probable qu'Athanase Patélare fut au courant du fait assez évident que les documents avait été inventés de toutes pièces. Cette supposition peut être appuyée non seulement sur l'étude diplomatique des documents issus de la chancellerie patriarcale, dont Athanase Patélare ne pouvait pas ne pas connaître les règles et repérer leur infraction dans la conception de la prétendue charte du patriarche oecuménique Paisios, mais aussi sur le contenu de certains de ces documents.

En fait, certains signes portent à croire, ou en tout cas à supposer, la participation d'Athanase Patélare à la rédaction d'au moins un des documents apportés à Moscou: en l'occurrence, de la charte du monastère de Notre Dame τῆς 'Ακρωτηριανῆς. Le texte de ce document raconte l'histoire d'une icône miraculeuse qui apparut dans un buisson ardent, mais que le feu ne consumait pas. Après que l'icône eut été trouvée à cet endroit, certaines personnes se mirent en devoir de creuser le sol et en firent jaillir une source aux miraculeux pouvoirs guérisseurs. Dans le monastère de Notre Dame τῆς 'Ακρωτηριανῆς, on trouve effectivement une source, mais aucune légende la concernant n'est parvenue jusqu'à nous et il n'existe pas davantage de traces d'un récit relatif à l'icône miraculeuse que mentionne la charte du kathigoumène Macaire[32]. En revanche, la légende de l'apparition d'une icône dans un buisson ardent et de la source jaillissant à l'endroit de cette épiphanie était très répandue à l'époque. La même légende est associée au célèbre monastère de la Néa Moni à Chios[33]. Mais plus remarquable encore sont les traits communs entre la légende présentée dans la charte et celle de l'icône de la Vierge des Blachernes[34]. Athanase Patélare se réfère souvent à l'icône de la Vierge des Bla-

l'ancienne église de l'Assomption ainsi que ses propres besoins à Moscou (n° 21 – 02.06.1661 [7169]), fol. 2-4, 7-15). A chaque fois, en 1657 et en 1661, l'archimandrite Dosithée recevait des sommes considérables pour les reliques apportées. Donc, en 1661, il a eu 120 roubles (n° 21 – 02.06.1661 [7169]), fol. 6). Mais la visite de 1661 a été la dernière. Les requêtes de ses compagnons Ivan Kirilov (dit neveu de l'archimandrite) et de son cellérier Grégoire, venus avec lui à Moscou, informent de sa mort et font des demandes d'argent pour le retour (Ibid., fol. 16-17, 19-21).

32 N. Ψιλάκης, *Μοναστήρια καί ἐρημητήρια της Κρήτης*, τ.β', σ.476-518.

33 Ch. Bouras, *Nea Moni on Chios. History and architecture*, Athens, 1982, p. 25.

34 R. Janin, *La géographie écclésiastique de l'Empire byzantin*, t. 3: *Les églises et les monastères*, Paris, 1953, p. 169-179.

chernes, particulièrement dans son «Discours d'incitation» au tsar Alexis Michailovitch, écrit probablement en novembre 1653[35] par lequel il tenta de l'amener à entreprendre une guerre contre la Sublime Porte profitant d'un moment favorable — les Ottomans ayant subi pendant la Guerre de Candie nombre d'échecs et s'en trouvant très affaiblis. Depuis le commencement de la guerre de Candie, il essayait d'attirer l'attention du tsar russe vers les événements militaires en Crète dans sa correspondance avec Moscou[36]. La description du célèbre monastère crétois, assiégé pendant quarante jours par l'armée ottomane et finalement pris, après quoi le monastère se serait trouvé dans une situation misérable marquée par le tarissement de la source miraculeuse, qu'on lit dans la charte du monastère de Notre Dame τῆς 'Ακρωτηριανῆς, s'accorde avec l'intérêt qu'Athanase Patélare porta en permanence à la Crète.

Le monastère de Notre Dame τῆς 'Ακρωτηριανῆς était bien connu pour son importance à l'époque. Après son ascension au siège patriarcal, le patriarche Parthène I (1 juillet 1639 - début septembre 1644) y envoya tout de suite une lettre synodale annoncant les événements qui s'étaient déroulés à Constantinople: l'expulsion de son prédécesseur, le patriarche oecuménique procatholique Cyrille Kontaris, considéré comme l'ennemi commun des prélats Orthodoxes, et que l'on accusait d'avoir fomenté les intrigues ayant débouché sur la mort du patriarche Cyrille Loukaris, exécuté par les Janissaires. La lettre du nouveau patriarche était adressée à l'higoumène du monastère Gabriel Pantogalos. Son frère Mélétios, métropolite d'Ephèse et «ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης 'Ασίας», fut plus tard accusé par métropolite de Crète Néophyte Patélare (1646-1679), neveu d'Athanase Patélare, d'avoir signé le texte de la Confession «calviniste» de Loukaris, en tant que partisan de ce patriarche-martyre[37]. Il est loisible de supposer qu'un peu plus tard le métropolite de Crète parvint à se débarrasser de l'autre représentant de la famille Pantogalos, higoumène de

---

35 B. L. Fonkič, *Greek documents and manuscripts*, p. 31-34, n° 12 (Cf.: f. 52-2, n° 492); Н. Ф. Каптерев, *Приезд...*, p. 373-385; Ο. Αλεξανδροπούλου, *Το ρωσικό ταξίδι του Αθανασίου Πατελλάρου*, σ. 18-35.

36 Cf. par exemple: F. 52-2, n° 266 (oct. 1646); Б. Л. Фонкич, *Греческо-русские связи середины XVI-начала XVIII вв.*, n° 36; Idem, *Greek documents and manuscripts*, p. 26, n° 8; Н. Ф. Каптерев, *Приезд...*, p. 371-372.

37 'Ι. Κ. Χασιώτης, *Τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο*, σ. 222. Cf. aussi: Ν. Β. Τωμαδάκης, *Ἔλεγχος τῶν ἐν Κρήτῃ ἀρχιερατευσάντων ἐπὶ Τουρκοκρατίας (1645-1898)*, in: *Ἐπετηρὶς ἑταιρείας κρητικῶν σπουδῶν*, 'Αθῆναι, 1940, τ. γ', σ. 118-119; Idem, *Νεόφυτος Πατελλάρος καὶ τὰ μοναστήρια τῆς Κρήτης*, in: *Μνημοσύνη*, 1967, τ. 1, σ. 32-40; *Μαν. Κριαρᾶ Ἱστορικὰ τῆς Ἐκκλησιάς Κρήτης ἐπὶ Τουρκοκρατίας*, in: *Ἑλληνικά*, 1935, τ. 8, σ. 114-115. En 1643 le métropolite d'Ephèse Mélétios a visité Moscou: F. 52-1, n° 2 (1643, mars).

cet important monastère, afin d'y mettre quelqu'un plus convenable. Donc, l'higoumène Macaire devrait être un personnage réel et, probablement, l'un des partisans de l'ex-patriarche Athanase, qui remplaça l'higoumène Gabriel, issu de la famille rivale des Pantogaloi, dans le but de placer le monastère sous l'influence de Patélare, ou plutôt d'un groupe du clergé grec dont il représentait les intérêts.

Il y a certaines particularités de la lettre du monastère de Castritsa, présentée à Moscou par Dosithée, en toute probabilité, seulement en 1657, qui laissent supposer également la participation d'Athanase Patélare dans la rédaction de ce document. La charte du monastère épirote dut être écrite plus tard que deux autres documents, traités ici, qui ont été signés par Athanase. Cette supposition trouve son origine non seulement dans l'indication du mois, décembre, et, probablement décembre 1653, mais aussi par la titulature du tsar utilisée, dans laquelle les titres de grand prince de Smolensk et de Polotsk sont inclus. Les villes de Polotsk et de Smolensk, appartenant aux Polonais, ont été prises par les Russes seulement pendant la campagne contre la République polonaise de l'été-automne 1654. Mais durant l'automne 1653, l'ambassade russe partit de Moscou pour recevoir l'hommage de l'hetman Bogdan Chmelnicky et de l'Armée des cosaques zaporogues. Pour la Russie cette alliance signifiait la guerre ouverte contre la Rzeczpospolita «pour la foi Orthodoxe et pour les anciens domaines des tsars», en premier lieu pour la ville de Smolensk. En décembre 1653, la question de l'hommage de l'hetman et de l'union de l'Armée cosaque avec la Russie avait été réglée définitivement. Le document, dit du monastère de Castritsa, restituant les anciens titres à leur place correcte au sein de la titulature des tsars russes[38], comme on peut supposer, montre la bonne connaissance de la situation politique, un peu anticipée quand même, par l'auteur de ce document.

L'ex-patriarche Athanase prit congé du tsar le 13 décembre. Il repartit de Moscou en s'arrêtant dans un monastère de la Transfiguration (Mgarskij) à Loubny (où il mourut bientôt, en mars du 1654), de même que ces compagnons du voyage, les archimandrites Néophyte et Dosithée. Le grand souci d'Athanase Patélare à cette époque cruciale[39] pour l'union ukraino-russe est bien connu, donc, il est assez

---

[38] С. М. Каштанов, *Эволюция великокняжеского и царского титула в грамотах Афонским монастырям XVI в.*, in: *Россия и Христианский Восток*, éd. B. Fonkič, Moscou, 1997, vol. 1, p. 129-132. Parfois dans les documents grecs envoyés à Moscou le déterminant géographique «*de Smolensk*» a été utilisé avant la conquête de Smolensk par Alexis Michailovitch, cf. par exemple, f. 52-2, n° 327 (1649), n° 441 (1652).

[39] A l'époque de la guerre en Moldavie et après la chute du *voïvode* Vasil Lupu (1634-1653).

probable qu'il n'ait pas seulement mis sa signature pour attester l'exactitude du contenu du document, mais qu'il ait pris part à la préparation de la charte, dite de Castritsa, lui-même[40]. L'écriture du document appartenant à la même personne qui traça les signatures sur les chartes écrites au nom du patriarche de Constantinople Paisios et au nom des moines du monastère crétois, donne la preuve que (très probablement) cet individu ne se trouvait pas très loin des frontières russes. On peut, donc, admettre, que Dosithée supposait revenir presque immediatement à Moscou. Le document n° 605 mentionne le nom du cellérier Mathieu qui devait accompagner l'archimandrite Dosithée sur sa route. D'après la documentation russe concernant le séjour d'Athanase Patélare en Russie en 1653, le cellérier de Dosithée s'appelait Iôasaphe. Ceci indique que Dosithée envisageait d'effectuer son autre visite à la capitale de la Russie avec une autre personne. Donc, il est probable que les documents écrits par le même scribe et apportés par la suite d'Athanase Patélare à Moscou au printemps 1653, aient été faits juste avant l'arrivée de l'ex-patriarche et de ses compagnons à Poutivl sur la frontière russe (ou encore en Moldavie?). Qui en fut le rédacteur? Cette question reste pour l'instant sans réponse.

Les raisons pour lesquelles les documents furent préparés dans l'entourage d'Athanase Patélare ne sont pas tout à fait claires. Il n'est pas exclu que l'une de ces causes ait été l'activité politique d'Athanase, qui cherchait à obtenir pour lui-même un nouveau patriarcat et qui était le rival du patriarche oecuménique en place, Paisios[41]. Cette rivalité et le conflit entre l'ex-patriarche Athanase et le nouveau patriarche oecuménique transparaissent également dans certains autres documents des Archives de Moscou. Ainsi, ce n'est pas un hasard si l'archimandrite Néophyte, qui devait présenter la charte du monastère de Notre Dame τῆς 'Ακρωτηριανῆς à Moscou, fut accusé de maltraiter les gens et d'être un espion polonais. Les accusations d'espionnage furent avancées, déjà au retour, par un certain diacre[42], battu

[40] Est-ce que la mention des «anciens domaines» des tsars ne pouvait aussi être une incitation adressée au tsar russe à de futures conquêtes des territoires soumis aux Polonais, ennemis des cosaques, qu'on trouve dans tous les textes issus de la plume d'Athanase Patélare à cette époque? Il faut noter qu'en novembre du 1653 il a reçu lui-même un privilège (*жалованная грамота*) d'Alexis Michailovitch, où le titre du tsar ne comporte pas «*de Smolensk*» ou «*de Polotsk*»: F. 52-1, n° 4 (06.11.1653 [7162], décrit dans l'inventaire de 1654), copie.

[41] П. Николаевский, *Из истории сношений России с Востоком в половине XVII в.*, in: *Христианское чтение*, 1882, p. 34.

[42] Cellérier de l'archimandrite Parthène Grégoire, cf. les commentaires pour le doc. n° 500.

par l'accusé et ses complices, mais communiquées à Moscou par le représentant du patriarche de Constantinople, l'archimandrite Parthène, témoin du scandale[43]. Parthène caractérise Néophyte comme «dit l'archimandrite de Crète», ce qui montre ses propres doutes sur la vérité de ce fait. Parthène se trouvait à Moscou un mois après l'arrivée d'Athanase Patélare, le 9 avril 1653, et de retour de sa mission, adressa de Poutivl une lettre au tsar contenant des accusations contre Néophyte, un des proches d'Athanase Patélare. Il est curieux de constater que les doutes des compatriotes grecs tombent de nouveau sur le personnage qui joua un rôle trouble dans l'affaire des documents confirmés par Athanase Patélare[44].

Et l'on peut se demander si l'une des causes de la contrefaçon des documents ne fut pas l'impossibilité d'obtenir le soutien du patriarche oecuménique en place et la nécessité impérieuse d'obtenir à tout prix les moyens financiers nécessaires à la poursuite des buts propres (politiques en premier lieu) d'Athanase Patélare et de son entourage? Les relations entre l'ex-patriarche Athanase et son successeur Paisios étaient, comme on peut le supposer, très hostiles. Immediatement après son ascension sur la chaire patriarcale Paisios a signé plusieurs documents contre Athanase, y compris un acte synodale Τόμος περὶ

---

[43] F. 52-2, n° 487; n° 500 (23.12.1653). Cf.: F. 52-1. n° 30 (09.04.1653). L'archimandrite Parthène qui s'était présenté à Moscou avec une charte du nouveau patriarche oecuménique et les cadeaux de celui-ci au tsar et à la tsarine, était le neveu du célèbre archimandrite Amphyloche (Phylothée), qui depuis des années collaborait fidèlement avec le gouvernement russe. Cf.: Б. Н. Флоря, *К истории установления политических связей между русским правительством и высшим греческим духовенством (на примере Константинопольской патриархии)*, in: *Связи России с народами Балканского полуострова. Первая половина XVII в.*, Москва, 1990, p. 19-25; V. Tchentsova, *Le fonds des documents grecs*, p. 390.

[44] On connaît encore une autre histoire suspecte qui a laissé trace dans la documentation du fonds du Bureau des ambassadeurs. L'archimandrite Néophyte étant à Moscou s'est plaint d'avoir subi la perte de son propre argent et de l'argent accordé à lui par le tsar, à cause du voleur qui, le 11 mai pendant son absence, lui a pris dans sa «cellule» dans la «grand résidence des ambassadeurs» (*Большой посольский двор*) 50 roubles et aussi 20 roubles appartenant à son cellérier. Après sa plainte il a eu la récompense de 30 roubles (en fourrures des zibelines) et son cellérier de 10 roubles. Cf.: F. 52-1, n° 8 (20.11.1650 [7159]), fol. 207rv, 210. Au départ de Moscou Athanase Patélare a adressé la demande que le hiéromoine Néophyte et l'interprète Fedoska (Théodose) soient munis de vivres pour faire le voyage de retour avec l'ex-patriarche (F. 52-1. n° 8 – 20.11.1650 [7159]), fol. 298, avec la signature autographe d'Athanase). Cette grâce leur a été accordée. Cf. aussi: F. 52-1, n° 27 (août, 1657 [7165], fol. 4 (1653): métropolite Néophyte avec les frères du monastère a reçu 80 roubles en fourrures de zibelines et encore 90 roubles de plus pour les reliques et pour la «surpaye».

τῶν δοξασιῶν 'Αθανασίου...[45] Il semble que ce ne soit pas pure coïncidence que, justement en 1652, Athanase Patélare ait adressé plusieurs appels au tsar russe[46]. Dans sa lettre de février 1652 (n° 441), Athanase demande au tsar de l'aider car il passait sa vieillesse avec d'autres moines dans le petit monastère du saint martyr Démétrios, qui avait subi une attaque des Tatars. Mais puisque l'on sait fort bien qu'à la fin du mois de juin de la même année Athanase occupa de nouveau la chaire du patriarche oecuménique, il est évident qu'il n'entendait pas finir sa carrière ecclésiastique dans ce monastère malgré ces plaintes sur sa vieillesse malheureuse[47]. Il n'est pas impossible qu'il ait espéré recevoir de l'argent de Russie afin de réaliser ses objectifs, et notamment son projet de reconquête du trône patriarcal de Constantinople[48].

Le fait de contrefaire des lettres de patriarches ou de monastères afin de les présenter à Moscou ne doit pas être considéré comme trop

---

[45] Cf. les copies des textes integraux de ces documents se trouvent dans la collection du Grand Logothète de la Grande Eglise Stavrakis Aristarchis: Vat. gr. 2421, fol. 276; 278r (juillet 1652); 286r-405r; 409rv-410r (automne-decembre 1652) et l'édition dans: *Δοσίθεος πατριάρχης Ἱεροσολύμων, Τόμος ἀγάπης κατὰ Λατίνων...*, Ἰάσιο, 1698 (non vidi).

[46] Cf.: f. 52-2, n° 440, 441, 454. D'après les documents conservés dans les fonds des Archives des Actes Anciens de Russie, Athanase Patélare écrivit à Moscou seulement en 1649. Evidemment, ceci ne peut pas prouver qu'il ne maintenait pas de relations avec la Russie, puisque certaines de ses lettres peuvent être perdues. Mais en tout cas les dates des lettres d'Athanase Patélare préservées sont assez significatives pour y voir le souci de recourir à Moscou au moment de faire face aux besoins matériels nécessaires à la réalisation de ses espoirs et de ses plans politiques. Cf. aussi: V. Tchentsova, *Les documents grecs du XVIIe siècle: pièces authentiques et pièces fausses. 2. Les documents grecs de la collection des Archives Nationales des Actes Anciens de Russie concernant le monastère d'Hosios Loukas en Phocide* (sous presse).

[47] Le soutien qu'Athanase Patélare a recherché auprès du *voïvode* de Moldavie Vasil Lupu a facilité son accession à un nouveau patriarcat: G. Hofmann, *Patriarch Athanasios Patellaros*, p. 219.

[48] Athanase Patélare était très insistant auprès du tsar dans ses demandes de cadeaux, de grâces et de subventions. Il a reçu aussi le privilège (*жалованная грамота*) pour son monastère (monastère de St. Nicolas à Galatz en Moldavie), où il habitait, de venir à Moscou pour une subvention annuelle viagère; après sa mort les moines pouvaient revenir en Russie, pour cette rémunération, tous les trois ans (f. 52-1, n° 4 – 06.11.1653 [7162], décrit dans l'inventaire comme 1654, fol. 1-4). Il n'est pas improbable que quand le patriarche de Constantinople Paisios I écrivait au hetman des cosaques sa demande de faire revenir au patriarcat les biens appartenant au défunt Athanase Patélare, il espérait recevoir des sommes considérables. Cf.: Б. Л. Фонкич, *Две греческие грамоты к Богдану Хмельницкому*, in: *Florilegium. К 60-летию Б. Н. Флори*, Москва, 2000, p. 430, 435-440; O. Αλεξανδροπούλου, Το ρωσικό ταξίδι του Αθανασίου Πατελλάρου, p. 15.

étrange pour cette époque[49]. Nombreux sont les documents mettant en garde contre les solliciteurs armés de fausses chartes émanant des autorités religieuses grecques. On peut ainsi citer le patriarche oecuménique Parthène I qui écrivait «beaucoup de moines, de prêtres et d'archimandrites apportent des chartes et ils les disent nôtres, tandis que nous ne les connaissons pas et ne les avons remises à personne et ne les donnerons à personne. Que votre royauté fasse avec eux comme Dieu l'avertira»[50]. Le patriarche de Jérusalem Paisios demanda également de contrôler au moment de la présentation les chartes signées de son nom, pour vérifier qu'elles portaient bien les deux sceaux placés sur la charte à des endroits précis, afin de bien distinguer les actes authentiques des faux[51]. La théorie selon laquelle les chartes arrivées à Moscou à l'occasion de la venue dans la capitale russe d'Athanase Patélare étaient confectionnées par son entourage est donc assez vraisemblable. On peut supposer que les rumeurs et les accusations concernant les falsifications de documents par les Grecs arrivant à Moscou n'étaient pas pures calomnies mais reflets d'intrigues et des contradictions opposant divers dignitaires ecclésiastiques: il s'agit toujours des groupes du clergé grec qui avaient les orientations théologiques et politiques divergentes au sein de la Grande Eglise. Certains documents conservés dans les Archives de Moscou donnent, en effet, corps à ces allégations.

---

[49] La tentative pour essayer de différencier un document de 1651 en faveur du métropolite de Philadelphie signé par le patriarche Iôannice II, des chartes patriarcales authentiques et de prouver qu'il s'agissait d'un faux tenté par M. Manussacas, a été contestée avec une argumentation convaincante par B. L. Fonkič. Cf.: M. I. Μανούσακας, *Τό πλαστό συνοδικό χρυσόβουλλο (1651) τοῦ οἰκουμεν. πατριάρχη Ἰωαννικίου Β' γιά τά προνόμια τοῦ Ἀθαν. Βελλεριανοῦ, μητροπολίτη Φιλαδελφείας στή Βενετία*, in: *Εὐφρόσυνον. Ἀφιέρωμα στόν Μανόλη Χατζηδάκη*, Ἀθήνα, 1991, τ. 1, σ. 331-344; Б. Л. Фонкич, *Дипломатика и палеография*. I. *О подлинности «синодального хрисовула»* n° 15 (А) *Греческого института в Венеции*, in: *Auxiliary Historical Disciplines* (*Вспомогательные исторические дисциплины*), St.-Pétersbourg, 2000, vol. 27, p. 341-351.

[50] F. 52-2, n° 194 (22.02.1643); f. 52-1, n° 1 (29.10.1643), fol. 224-227 («многие иноки, священники и архимандриты приносят грамоты и называют их нашими, и мы того отнюдь не ведаем, и никому их не давывали, и иному не дадим. И царствие ваше учини над ними, как Бог известит»).

[51] F. 52-2, n° 249; Н. Ф. Каптерев, *Сношения Иерусалимских патриархов с русским правительством с половины XVI до конца XVIII столетия*, Санкт-Петербург, 1895, p. 109-110. Dans les fonds n° 52 se trouvent quelques documents témoignant de falsifications et de l'avidité du gain d'une certaine partie de ceux qui venaient en Russie. Cf., par exemple: f. 52-1, n° 2 (13.09.1636); n° 13 (10.05.1638); П. Николаевский, *Из истории сношений России с Востоком*, p. 21, ann. 1.

TEXTES

L'édition des documents est faite à partir des principes de la transcription diplomatique du texte, respectant toutes les singularités (sans correction des accents et des esprits souvent placés arbitrairement par les scribes). Les abréviations sont développées et toutes les corrections (signes ou lettres omis par l'auteur, répétitions etc.) sont marquées à l'aide de parenthèses de différents types. Nous ne sommes intervenue, sauf remarque spéciale, que par l'introduction de majuscules pour les noms propres ainsi qu'au niveau de la ponctuation.

Sigles

[...]	lettres disparues, dont on connaît le nombre, lequel correspond au nombre des points indiqués entre crochets.
<abc>	lettres oubliées par le scribe, mais nécessaires au sens.
{abc}	lettres à éliminer (répétitions etc.).
/abc/	lettres ajoutées par le scribe dans l'interligne.
(abc)	solution des abréviations

n° 1. La charte du monastère de la Vierge τῆς Ἀκρωτηριανῆς au tsar Alexis Michailovitch.

RGADA, fonds n° 52-2, n° 447.

Lieu: ? (indiqué dans le texte: le monastère de la Vierge τῆς Ἀκρωτηριανῆς près de Sitie en Crète).

Date: fin 1652? Date dans le texte: le 25 avril 1652 (pour l'explication de la datation, voir ci-dessus).

Papier, fol. 1: 440 × 575 mm, l. 1-56 (ligne 56: signature du kathigoumène Macaire); Encre noire, l'initial *E* (l. 3), le nom du tsar (l. 4), le nom de Saint Alexis l'Homme de Dieu (l. 29), le mot «amen» trois fois (l. 52) et la ponctuation abondante sont en encre rouge. Fol. 1v: trois croix en encre noire et 10 lignes de texte russe (l. 1-4 sont écrites par la main du XVII s. (sur la traduction du document le 30 juillet de l'an 161 [= 1653]), l. 5-9 sont écrites par l'archiviste Moise Arsenjev, l. 10 est écrite vers la fin du XVIIIe siècle[52]). Restauration en papier vert.

Écriture du texte grec: l. 1-2 sont écrites par Athanase Patélare (encre marron claire). La signature (l. 56) est écrite par la même main, à laquelle appartiennent aussi les signatures sur les chartes n° 605 et 349 (cf. les documents n° 2-3). Le texte est écrit par la même main que la charte n° 349 (cf. n° 2).

Une empreinte du tampon en haut du document, au milieu de la page avec l'effigie de la Vierge tenant l'Enfant et une inscription circulaire: † ΒΟΥΛΟΤΗΡΙΟΝ ΤΗΣ ΚΥΡΙΑΣ ΗΜΟΝ ΘΕΟΤΟΚΟΥ ΤΗΣ ΑΚΡΟΤΗΡΙΑΝΗΣ (diamètre 40 mm).

---

[52] Sur Moise Arsenjev et son travail d'archiviste cf.: Б. Л. Фонкич, *Моисей Арсеньев (К истории изучения греческих документов в Москве в первой половине XVIII в.)*, dans: *Архив русской истории*, Москва, 1992, n° 1, p. 142-148.

Bibl.: Б. Л.Фонкич, *Греческо-русские связи*, n° 43, p. 39; Idem., Greek documents and manuscripts, p. 24-28, 32, n° 13.

[Fol. 1r] //[1] ὁ π(ατ)ριάρχης Ἀθανάσιος, μαρτυρῶ ὡς γινώσκων τὸ μοναστήριον ὂν ἐκ τῆς //[2] π(ατ)ρίδος, ὅτι οὕτως ἔχει τὸ ἀληθὲς, ὡς διαλαμβάνει τὸ γράμμα.

//[3] Εὐσεβέστατε, φιλανθρωπότατε, ὀρθοδοξότατε, θεόστεπτε, χριστιανικώ(τατε), θεοφρούρητε, θεοτίμητε, θεοχαρίτωτε, θεοδόξαστε, ἐλέῳ //[4] Θ(εο)ῦ μέγιστε βασιλὲυ καὶ μέγα κνέζη Ἀλέξιε Μιχαὴλ ὁ βῖτζη πάσης Ῥωσίας καὶ γαλυνώτατε ἀυτοκράτωρ Βλαντομερίου, Μοσ//[5]χοβίας, Νομογραδίου, βασιλεὺ ἀξιύμνητε Συμπερί/ου/, μέγιστε ἀυθέντα Πισκοβί/ου/, μέγα κνέζη Τιβερσκί(ας), Γιουρσκί(ας), Μπερμισ//[6]κίας, Μπολγαρί(ας), Τζερνιχοβί/ου/, Ῥαζανανί/ου/, Ῥοστοβίου, Γιγροσλαβί(ας), Λιθολμισκί(ας), Ὀμπροσκί/ου/ καὶ παντὸς βορί/ου/ μέρους, καὶ ἀυτῶν τῶν //[7] προανωειρηθέντων πολλῶν ἀυθεντιῶ(ν) μέγα ἀυθέντα κ(αὶ) ἐξουσιαστὰ, κ(αὶ) μέγα κάυχημα (τῶν) εὐσεβῶν κ(αὶ) ὀρθοδόξων χριστιανῶν, χάρις, //[8] ἐιρήνη, ὑγία, ἐυτηχία, ἠρηνικὴ κατάστασις, μακροῖμέρευσις, νὶκη ἀιώνιος κατ' ἐχθρῶν καὶ πᾶν εἴτϊ ἀγαθόν εἴη τῇ θεοσόστῳ καὶ θεοφρουρήτῳ σ/ου/ //[9] μεγίστῃ βασιλὲίᾳ παρὰ π(ατ)ρός, ὑοῦ καὶ ἀγί/ου/ πν(εύματ)ος τῆς μιᾶς θεὸτητος κ(αὶ) κυριότητ/ος/, πὰρ' ἡμῶν δὲ τῶν ἀναξίων καὶ ἁμαρτολῶν δούλων //[10] τοῦ μεγιστου κράτους τῆς γαλυνοτάτης κ(αὶ) ἀυτοκρατόρου σ/ου/ βασιλεί(ας) μετάνοια ἐδαφὶη κλιτοῖς γόνασι καὶ νοερὸς ἀσπασμ/ὸς/ τῆς θεοσκηπτούχου //[11] κ(αὶ) βασιλικῆς ἁγίας /σου/ δεξιάς. Καὶ εὐχόμεθα καὶ εὐλογοῦμεν τὴν θεόστεπτον κ(αὶ) χριστιανικοτάτην /σου/ ἀυτοκρατορί(ας) ἐγὼ τε, ὁ εὐτελὴς καθηγούμενος Μακάρι(ος) ϊερομόναχος, //[12] καὶ πᾶν τὸ γερούσιον τῶν τιμιωτάτων ϊερομονάχων σῦν τῷ λοιπῷ ἄλλῳ (τῶν) μοναζόντων συστήματι καὶ δεόμεθα δια παντός Κυ(ρίου) τοῦ Θ(εο)ῦ ἡμῶν, εἴ καὶ ανάξιοι //[13] ἐσμέν, τόσὸν γαλυνώτατον καὶ εὐσεβέστατον σκῆνος ὑγιαὶνειν καὶ εὐδαιμονεῖν ἐν πᾶσι, καὶ ὑποτάσειν ὑπὸ τοὺς ἁγίους σου βασιλικοὺς πόδας πάντα ἐχ//[14]θρὸν καὶ πολέμιον ὁρατὸν καὶ ἀόρατον εἰς δόξαν ἀυτοῦ τοῦ μεγάλου Θ(εο)ῦ, τοῦ ἐιπόντος οὕτω· λαμψάτω ὑμῶν τὸ φῶς ἔμπροσθεν (τῶν) ἀν(θρώπ)ων, ὅπως εἴδωσιν ὑμῶν //[15] τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσι τόν π(ατέ)ρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς ὀυ(ρα)νοῖς ἐις αὔξησιν καὶ ἀρωγὴν τῆς ἀμώμου καὶ καθαρᾶς ἡμῶν πίστεως, ἐις στερέωσιν καὶ βεβαίωσιν //[16] τῆς αγί(ας) αὐτοῦ καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησί(ας), εἰς διατήρησιν κ(αὶ) φύλαξιν (τῶν) εάυτοῦ θείων προσταγμάτων καὶ ἐις περιπόιησιν κ(αὶ) λυσιτελέιαν παντὸς τοῦ //[17] χριστιανικ(οῦ) καὶ ὀρθοδόξου γένους.

Γνωστὸν ἤδηποιοῦμεν τῇ ἄκρα κ(αὶ) ἁγία σου βασιλεία διᾶ τῆς παρούσης ὑμῶν συνοδικῆς συλλαβῆς ὅτι ἀναμεταξὺ //[18] τῶν ἐυάγῶν μοναστηρίων, ὁποῦ εἶχε τὸ πωτὲ περίβλεπτον νυσίον τοῦτο τῆς Κρήτης, εἶχε καὶ τὸ ἡμέτερὸν ϊερὸν κατασκήνωμα πλησίον τοῦ κάστρου //[19] Σιτίας ἐις ὄνομα τιμώμενον τῆς ἀσπίλου καὶ ἀμώμου κ(αὶ) πανιπερέυλογημένης ἐνδόξου Δεσποίνης ἡμῶν

Θ(εοτό)κου κ(αὶ) Ἀειπαρθένου Μαρίας, τὸ ἐπῖκλην Ἀκροτη//[20]ριανῆς, ἐίς τὸ ὁποῖον εὑρέθη πρὸ πολλῶν χρόνων ἡ σεβάσμιος ἀυτῆς ἐικὼν μέσα ἐις μίαν βάτον, ἡ ὁποῖα ὥστε ὁποῦ εἶχε τὴν ἀξιύμνητον τάυτην ἐικὼν //[21] μέσω της κεκρυμενην πολλάκις ἐκάιετομέν, ὀυ κατεφλεγέτο δὲ, ὥσπερ καὶ εἰς τὸν κὰιρὸν τοῦ θεόπτου Μωυσέως ἔγινε. Τὸ οποῖον θάυμα βλέποντες τινὲς //[22] παλαιοὶ ἅγιοι ἄν(θρωπ)οι καὶ κτήτορες τοῦ αυτοῦ μοναστηρίου, σκάπτοντες εἰς τὸν τόπον, ἓυρον τὴν πανάχραντον ἀυτὴν ἐικώνα, τὴν ὁποῖαν ἐυγάνοντες //[23] ἔξω, ὢ τοῦ θαύματος, ἐυθὺς ἔτρεξεν ὕδωρ ζωὴῤῥητον κ(αὶ) τερατοποιοῦν, τὸ ὁποῖον καθεκάστην θάυματα ἀπειρότατα ἐπάρεχε τοῦς πιστοῦς· κωφοὺς ἴάτρευε, //[24] τυφλοὺς ἀνάβλεπε, δαιμονιζομένους ἐθεράπευε. Κ(αὶ) ἐις συντομίαν νέα ἄλλη πηγὴ ὥσπερ ἐκείνη τῆς Κωσταντινουπόλεως ἐφάνη ἐις τὰ μέρη ἐτοῦτα τὰ ἡμέτερα.

//[25] Καὶ ἄλλο θαῦμα τρανίτερον ἐφάνη εἰς τᾶς ἡμέρας ταύτας· τὴν ἡμέραν κ(αὶ) τὴν ὥραν ὀπ/οῦ/ τὸ ἀσεβέστατον κ(αὶ) μισόχριστον γένος (τῶν) ἀγαρινῶν ἔφθασεν //[26] εἰς τὴν γὴν τάυτην, ἐυθὺς τῆς ὥρας, ὠ τῶν φρικτῶν σ/ου/ μυστηρίων, Χ(ριστ)έ βασιλεὺ, ἐξηράνθη ἡ θειοτάτη ἐκείνη πηγὴ, κ(αὶ) ἐχάθη (τὸ) ζωὴῤῥυτον ἐκεῖνο ὕδωρ, διὰ τὸ ὁποῖον //[27] ὅλο τὸ νυσίον τ[ου]ουτο μεγάλα ἐταράχθη καὶ σφοδρῶς ἐσυχίσθη. Ἀπὸ τὸ ὀποῖον ἁγίασμα, ἔστοντας καὶ νὰ ἐφυλάγετον μέρος εἰς τὸ σκευοφυλάκιον, στέλνωμεν //[28] μερικὸν τῆς γαλυνοτάτης σ/ου/ ἁγίας βασιλείας εἰς δόξαν τῆς πανιπερευλογημένης ἐνδόξου Δεσποίνης ἡμῶν Θ(εοτό)κου κ(αὶ) Αειπαρθένου Μαρί(ας), ἔτι δὲ στέλνομεν καὶ ἕνα //[29] κοματάκι ἅγιον λείψανον, τὸ ὁποῖον κα(τὰ) τὴν παλαιὰν παράδωσιν, ὁποῦ ἔχομεν, εἶναι τοῦ ἁγίου Ἀλεξίου τοῦ ἀν(θρόπ)ου τοῦ Θ(εο)ῦ, τὸ ὁποῖον ἀν καλᾶ καὶ νὰ //[30] εἶναι μικρότατον πρᾶγμα, μ'ὅλλον τοῦτο ἐθελήσαμεν νὰ τὸ στίλομεν, διὰ νὰ ἔχη ἡ θειοτάτη κ(αὶ) μακαρία σου βασιλεία τὸ ἀυτὸ κ(αὶ) ἴδιον ὄνομα, τὸ ὁποῖον //[31] ἐν καθαρᾷ συνιδείσει τὸ μαρτυροῦμεν κατὰ τὴν ἀρχὰιαν ἡμῶν παράδωσιν, πῶς ἓιναι βέβαιον καὶ ἀληθηνὸν λείψανον τοῦ ἀυτοῦ ἁγίου Ἀλεξίου.

//[32] Λοιπὸν ἀυτὸ τὸ θειότατον ἡμέτερον μοναστήριον ἔστοντας κ(αὶ) νὰ ἓίναι τὸ ἐξάιρετον καὶ πρῶτον ἀπὸ ὅλλα, νομίζοντες οἱ ἄθεοι ἀγαρινοὶ νὰ εὑροῦσι ἐις ἀυτὸ //[33] καὶ περισὸτερον πλοῦτον, ἔβαλαν ἐις αυτὸ τὴν ἅπασαν ἀυτῶν δύναμιν νὰ τὸ ἀφανίσουν οἱ παράνομοι. Κ(αὶ) οὕτως ὕστερα ἀπὸ μ̂ ἡμερῶν πόλεμον //[34] τὸ ἅρπαξαν ὀι πανβέβηλοι κ(αὶ) τὸ ἐρήμοσαν τελείως, καὶ ἄλλους ἔκτῶνι ἡμετέρων ἀδερφῶν ἐφώνεψαν, ἄλλους δὲ ἐσκλάβωσαν. Ἡμεῖς τοίνην οἱ τῇ ἀπείρω τοῦ //[35] Θ(εο)ῦ εὐσπλαγχνίᾳ ζῶντες μείναντες, ἐβούληθημεν πάλιν ἀνακαινῖσαι ἀυτὸ καὶ ἀναγεῖραι εἰς δόξαν καὶ ὕμνον τῆς ἀειπαρθένου Μαρί(ας), ἧς ἡ πολυθαύμαστος //[36] ἐικὼν ἕως τοῦ νῦν ἀβλαβὴς διεφυλάχθη, κ(αὶ) ἐις μνημόσυνον ἀιώνιον τῶν ἐυσεβῶν κτιτόρων καὶ πάντων (τῶν) ὀρθοδόξων χριστιανῶν. Πλὴν μὴ εὐποροῦν//[37]τες, ἐπειδὴ ἐκ πάντων (τῶν) ἀγαθῶν τῆς ἡμῶν ἱερᾶς μονῆς ἀπὸ τὸ ἀγαρινὸν κ(αὶ) μισόχριστον γένος ἐστερήθημεν, καὶ ἔστοντας νὰ φθάσῃ κ(αὶ) ἐις τὰ μέρη ἐτοῦτα //[38] τὰ δύστινα ὁ μέγας φθόγγος κ(αὶ) τρανὴ βοὴ τοῦ ἀπείρου καὶ θαυμαστοῦ

ἐλέους τῆς γαλυνοτάτης καὶ εὐσεβεστάτη(ς) σου βασιλεί(ας), ὦ ἄναξ κράτιστε καὶ θεοχαρί(τατε), //[39] ἐβουλήθημεν ἀποστεῖλαὶ πρὸς τὸ ἔνθεον ὕψος καὶ μέγϊστον κράτος τῆς ἀυτοκρατορικῆς κ(αὶ) φιλανθρωποτάτης σου βασιλεί(ας) τὸν παρόντα πανοσιώ(τατον) κ(αὶ) σο//[40]φώτατον ἡμῶν ἀδερφὸν ἐν Χ(ριστ)ῷ παπ(ὰν) κύ(ρ) Νεόφυτον, ὡς ἴδιον ἀρχιμανδρίτην τῆς ἡμετέρας ἁγίας μονῆς κ(αὶ) ὡς διδάσκαλον κ(αὶ) κήρυκα τοῦ ἱεροῦ Ἐυαγγελίου, //[41] ἐλέους ἕνεκα κ(αὶ) βοηθεί(ας). Ὅθεν ἐρχόμενον δέξου ἀυτὸν, ὦ χριστιανικώ(τατε) κ(αὶ) ἐλεΐμονικώ(τατε) θείε ἄναξ, ἰλέῳ τῷ ὄμματι κ(αὶ) ἱλαρῷ τῷ προσῶπῳ, εκλιπα//[42]ροῦμεν ὁλοψύχως κ(αὶ) γονυπετῶς τὴν σὴν γαλυνοτάτην καὶ ἐυσεβεστάτην ἀυτοκρατορίαν, ἀνοιγων ἀυτῷ θυραν ἐλέους κ(αὶ) ἐυσπλαγχνί(ας). Καὶ καθῶς εἰς ὅλον τον //[43] ὑπόσεληνην κόσμον ὡς ἄλλος λαμπρὸς πλανίτης κ(αὶ) φωταυγὴς ἥλιος ἐξαπλώνεις καθεκάστην τὰς φαϊνὰς ἀκτίνας τῆς ἀπείρου /σου/ ἐλεϊμοσύνης, καὶ ὀυδένα //[44] ἀφίνεις ἄμοιρον κ(αὶ) λυπιμένον, οὕτω κ(αὶ) ἐις ἡμᾶς τοὺς ἐλεινοὺς ἀνάτειλλον μικρὴν λάμψιν τῆς ἐυσπλάγχνου /σου/ ἀγαθότητος καὶ γενοῦ ἡμῖν παραμύθιον καὶ ἀγαθὸν //[45] καταφύγιον, ὅπως διὰ ἐπικουρί(ας) τῆς θεοστέπτου σου μεγίστης βασιλεί(ας) ἡμεῖς μὲν στηριγμὸν κ(αὶ) βοήθειαν ἐις τοιάυτην ἀνάγκην ἕυρωμεν, οἱ τάλανες, ἡδὲ σοῦ //[46] θεοφρούρητος κ(αὶ) φιλανθρωποτάτη βασιλεία, νέος κτίτωρ καὶ ἀναστιλωτὴς τῆς ἡμετέρας τάυτης ἱερᾶς μονῆς γενήσεται, κ(αὶ) ὡς τοιοῦτος ἕξει τὸ μνημόσινον διη//[47]νεκῶς ἀκατάπαυστον. Οὕτω ποίησον δεόμεθά σου, κράτιστε βασιλεῦ καὶ μέγιστε ἀυτοκράτωρ, ἵνα διὰ ταῖς πρεσβείαις καὶ ἱκαϊσίαις τῆς πανιπερευλογημένης //[48] ἐνδόξου Δεσποίνης ἡμῶν Θ(εοτό)κου καὶ Ἀειπαρθένου Μαρίας, τῆς ἐν τῇ τοιάυτῃ ἱερᾷ μονῇ τιμωμένης, ἐν μὲν τῷ παρόντι βίῳ διατηριῆ καὶ διαφυλάττη ὁ γλυκύ//[49]τατος ἀυτῆς Ὑιὸς καὶ Θ(εὸ)ς ἡμῶν τὸ ἔνθεον καὶ μέγιστον κράτος τῆς θεοφρουρήτου /σου/ βασιλεί(ας) ἄνοσον, ὑγιὲς μακρόβιον κ(αὶ) ἐκτὸς παντὸς ἀνιαροῦ κ(αὶ) πονηροῦ συναν//[50]τίματος, ἐν δὲ τῷ μέλλοντι χαρίσει σοι τὸν μισθὸν ἑκατοντα πλάσιον, καθῶς ἐπιγγείλατο λέγων, ὁ ποτίζων ποτήριον ψυχροῦ ὕδατος οὐ μὴ ἀπολέση τὸν μισθὸν //[51] ἀυτοῦ, καὶ πάλιν ὁ δεχόμενος προφήτην εἰς ὄνομα προφήτου μισθὸν προφήτου λήψεται. Οὗ ἡ χάρις, κ(αὶ) το ἄπειρον ἔλεος, κ(αὶ) ἡ ευχή, κ(αὶ) ἡ συγχώρησης τῆς ἡμ(ῶν) //[52] ἐυτελότητος εἴη μετα τῆς γαλυνοτάτης, θεοφρουρήτου κ(αὶ) θεοστέπτου σου βασιλεί(ας). † Ἀμὴν. Ἀμὴν. Ἀμὴν.

//[53] Ἐκ τῆς ἡμετέρας ἱερᾶς μονῆς τῆς κυρί(ας) ἡμῶν Θ(εοτό)κου τῆς Ἀκροτηριανῆς πλησίον Σιτίας ἐν τῇ Κρήτῃ. Ἀπριλίου κε´ κατὰ το //[54] αχνβ´-ον ἔτος τὸ Σωτήριον.

//[55] Τῆς γαλυνοτάτης κ(αὶ) χριστιανικοτάτης /σου/ βασιλεί(ας) δοῦλοι τῶν ἑαυτῆς δούλων[53] ταπεινοὶ κ(αὶ) ἐυχέται πρὸς Κ(ύριο)ν, //[56] καθηγούμεν(ος)

---

[53] Cette formule rappelle la désignation du pape *servus servorum Dei*. Est-il possible qu'elle ait été introduite dans le document par ce même Athanase Patélare qui maintînt pendant longtemps des relations avec Rome? Cf.: G. Hofmann, *op. cit.*, p.

τῆς θεί(ας) καὶ ἱερᾶς ταύτ(ης) μον(ῆς) Μακάρι<ος> ἱερομόναχ(ος) καὶ ἡ σύναξις αὐτοῦ.

L. 7 cf. II Thess. 1, 12; 2 Co. 1.14; 5. 12; Phl. 1. 26 || L. 14 cf.: Ps. 110. 1 atque Mar. 12.36; Luc. 20.43; Act. 2. 35; Hb. 1.13; 10.13; I Co. 15. 25 || L. 15 cf.: Mat. 5. 16 || L. 21: cf. Ex. 3. 2. 2; Act.7.30 || L. 38 cf.: Ro. 10. 18 || L. 41 cf.: Si. 13. 26; 26. 4. Cf.: Es. 5. 1 b || L. 50 cf.: Mat. 19.29 || L. 51 cf.: Mat. 10. 41-42 atque Pr. 25. 25.

n° 2. La charte du patriarche de Constantinople Paisios I au tsar Alexis Michailovitch.

RGADA, fonds n° 52-2, n° 349.

Lieu: ?

Date: fin 1652? Date dans le texte: le 17 août.

Papier, fol. 1: 445 × 584 mm, l. 1-38 (2 lignes de *monocondylion* patriarcal en encre noire (l. 36-37), 1 ligne de la signature du métropolite de Nicée Porphyrios (l. 38) en encre marron (le même que le texte?). Encre marron, l'initial *E* (l. 1), le nom du tsar (l. 1-2), le mot «amen» (l. 35) et la ponctuation abondante en encre rouge.

Écriture du texte grec: il n'est pas exclu que la signature soit écrite par la même main à laquelle appartiennent les signatures sur les chartes n° 605 et 349 (cf. les documents n° 1, 3), mais la stylisation de la signature en *monocondylion* patriarcal gêne la comparaison. Le texte est écrit par la même main que la charte n° 447 (cf. n° 1).

Une empreinte du tampon d'Athanase Patélare en haut du document, au milieu de la page avec l'effigie de Saint Athanase et une inscription circulaire: ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΕΛΕΩ ΘΕΟΥ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΣ ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ; autour de l'effigie du saint: ΑΓΙΟΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ (diamètre 26 mm). A gauche du *monocondylion* se trouvent les traces du sceau en cire rouge (diamètre 33 mm).

[Fol. 1 r] //¹ Εὐσεβέστα(τε), ὀρθοδοξώτα(τε), θεόστεπτε, θεοδόξαστε, γαληνώτα(τε), χριστιανικώτατε, θεοφρούρητε, ἐλέω Θ(εο)ῦ μέγα βασιλὲυ κ(αὶ) μέγα κνέζη Ἀλέξιε //² Μιχαὴλ ὁ βίτζη πάσης Ῥωσί(ας) κ(αὶ) αὐτοκράτωρ Βλαντομερίου, Νομογραδίου, βασιλεὺ Συμπερί/ου/, μέγα αὐθέντα Πισκοβίου, μέγα κνέζη Τιβερ//³σκίου, Γιουρσκίας, Μπερμισκί(ας), Οὐντοσκίου, Ὀμπροσκίου, Μπολγαρί(ας), Τζερνιχοβίου, Ῥαζανανίου, Ῥοστοβίου, Γιγροσλαβίας, Μπελοδορσκίας[54], Λιθολμισκί(ας), //⁴ Κοντοσκίου κ(αὶ) παντὸς βορίου μέρους κ(αὶ) αὐτῶν τῶν ῥηθέντων πολλῶν αὐθεντῶν μέγα

208-215; Ekk. Kraft, *Moskaus griechisches Jahrhundert: russisch-griechische Beziehungen und metabyzantinischer Einfluss: 1619-1694,* Stuttgart, 1995, p. 75.

[54] Dans les chartes des tsars, le toponyme utilisé est «*Belozersk*». Il est curieux de noter que le notaire qui a écrit ce document, ainsi que la supplique du monastère de Notre Dame τῆς Ἀκρωτηριανῆς (il y a bon nombre de particularités communes aux deux documents dans la terminologie utilisée qui révèlent le recours à une source commune), a omis dans le titre du tsar le toponyme «*de Moscovie*», qui était l'un des plus importants et connus.

αὐθέντα κ(αὶ) κατεξουσιαστὰ, ἐν ἁγίῳ πν(εύματ)ι υἱέ ποθεινότατε //[5] τῆς ἡμῶν ταπεινότητος, χάρις, ὑρήνη καὶ ἔλεος παρὰ Θ(εο)ῦ Παντοκράτορος, ἀπὸ δὲ τῆς ἡμῶν ταπεινότοιτος ἐυχη καὶ ἐυλογία κ(αὶ) συγχώρησις πλη//[6] θηνθείη τῇ ἁγία σου καὶ ἄκρα σου βασιλείᾳ.

Γνωστόν ἤδη ποιοῦμεν τῇ χριστιανικοτάτη σου κ(αὶ) ἐυσεβεστάτη βασιλεία, πῶς φωνικὸν κάποιον //[7] ἐσυνέβη ἀναμεταξύ δύο ἀγαρινῶν μέσα ἐις τὴν ἀυλήν τῆς ἡμετέρας ἱερᾶς μ(ητ)ροπόλεως Νικαί(ας) ἔμπροσθεν τῆς ἁγίας εκλησίας, κ(αὶ) φεύγον//[8]τας ὁ φωνεὺς, μὴ δυνάμενοι οἱ ἡμέτεροι κωλύσαι ἀυτὸν, ἐπανέστησαν ἅπαντες οἱ ἀγαρινοί καὶ καθ΄ἡμῶν κ(αὶ) κα(τὰ) τῆς ημετέρας τάυτης ἱερᾶς //[9] μ(ητ)ρόπόλεως με(τὰ) μεγάλου θῦμοῦ καὶ μανίας, γιρεύοντες τὴν μέν μ(ητ)ρόπολιν παντελῶς διαφθεῖραι, τὸ δὲ ἡμέτερον ταπεινὸν πρόσωπον παντά//[10]πασυν ἀφανίσαι κ(αὶ) κατακάψαι με(τὰ) κ(αὶ) ἄλλων δίο ἱερομονάχων κ(αὶ) δἰακόνου ἕνεκα τοῦ φωνευθέντων ἀγαρινοῦ. Πλὴν ὁ παντοδυναμος Θ(εό)ς, //[11] ὁποὺ ἀείποτε βοηθεῖ τῶν αθώων, δέν μᾶς ἐγκατέλειψεν παντάπασι /τ/οῦς ταπεινοῦς να χαθοῦμεν ἀδὶκος, μόνον ὀικονόμησεν διὰ τῆς ἄκρας//[12] ἀυτού ἐυσπλανιας καὶ διὰ τῆς συν[ο]δρ<ο>μῆς τῶν ἐυσεβῶν χριστιανῶν τῶν ἔνθάδε ἑυρισκομένον καὶ μᾶς ἄφοισαν ζωντας ὕστερον ἀπὸ πὰ//[13]θη πολλὰ καὶ τιμωρίας ἀμέτρους. Πλὴν ἔστοντας κ(αὶ) νὰ γενοῦσιν ἔξοδα δια νὰ σαστῇ ἡ ὑπόθεσις τρεῖς χοιλιἅδες γρόσια κ(αὶ) νὰ τὰ ελάβαμεν //[14] ὅλα δανικῶς ἀπό Ἰουδὰιους κ(αὶ) Ἀγαρινούς, μὴ δυνάμενοι ἀνταπληρῶσαι ἀυτὰ τῆς δανισταῖς εἰς τον καὶρὸν τεῖς διωρίας μας ἕνεκα τῶν μεγάλων //[15] πειρασμῶν καὶ ἀνιποφέρων χρεῶν, ὁπού καθεκάστην ἐπαναβένουσι κ(αὶ) εἰς τὴν Μεγάλην Ἐκλισίαν κ(αὶ) εἰς τὰς ἡμετέρας μ(ητ)ρόπολεις, μᾶς //[16] ἔβαλλαν πάλειν εἰς φυλακὴν, γιρεύοντες τὸ χρέος, ὅπερ μὴ ἔχοντες, ὁι τάλανες, ἀποδοῦναι, μᾶς παὶδέυουν δια παντὸς, τοὺς ἐλεϊνοῦς, τόσον //[17] μὲ ἀλύσους, μὲ ραβδισμοῦς καὶ με ἄλλα διάφορα κολαστήρια, ὅσον δυνόμεσθεν πλέον νὰ ὑπωφέρομεν κ(αὶ) το περισότερον, ὁπού εβούλουσαν //[18] οἱ ἄθεοι καὶ τὴν ἡμετέραν ἱερὰν μ(ητ)ρόπολιν κ(αὶ) ζητοῦσι μέ ὅλους /τ/οῦς τρόπους νὰ κάμουν μετζήτι τὴν ἁγίαν ἀυτεῖ ἐκλησίαν. Λοιπὸν, ὦ //[19] κράτιστε κ(αὶ) χριστιανικῶτατε ἅγιε μέγα βασιλεύ, καθῶς φυσικὰ εἶσαι χριστομίμητος καὶ Χ(ριστο)ῦ ὑπέρμαχος, καὶ εἰς ὅλους κοινῶς ἔξαπλόνεις //[20] καθεκάστην τὰς λαμπρὰς ἀκτίνας τῆς ἀπείρου σου ἐλεημοσήνης, καὶ γίνεσε οικτίρμων εἴς /τ/οῦς δυναστενομένους καὶ ἀπόρους, καθῶς κ(αὶ) //[21] ὁ π(ατ)ήρ ἡμῶν ὁ ούράνιος οἰκτίρμων ἐστὶ ὅυτω, καὶ μὴν σῶσον ἐλέησον ἀντιλαβοῦ καὶ διαφύλαξων καὶ ημᾶς, /τ/οῦς ταπεινοῦς ἀρχιερεῖς, //[22] καὶ τὴν ἁγίαν τοῦ Χ(ριστο)ῦ εκκλησίαν τῆς ἡμετέρας μ(ητ)ροπόλεως. Καὶ καθῶς ἐκεῖνος τὸ ζωἤριτον ἀυτοῦ αἷμα ποταμιδὸν ἐπάνω εἰς τον σταύ//[23]ρὸν ἔχυσε διὰ νὰ τὴν ἐξαγωράσι ἀπο τὰς χείρας τοῦ διαβόλου, οὕτω καὶ ἡ χριστομύμητός σου βασιλεία ἁς τὴν ἐλεύθερῶση διὰ /τ/οῦς ὀικτιρ//[24]μοῦς ἀυτοῦ τοῦ μεγάλου Θ(εο)ῦ με τὸ μέσον τοῦ ἔλέους της ἀπὸ τὰς χεῖρας τῶν ἀθέων Ἀγαρινῶν, ἵνα μὶ γένη ἡ πείστης ἡμῶν ὄνειδος κ(αὶ) ἐξουθένημα //[25] πάντον τῶν ἀθέων, ναὶ ελεἧμονικότάτε κ(αὶ) θεὄστεπτε

θεὶε βασιλεύ, ἀς τρέξη καὶ ἐις τα μέρι τα ἐδικά μας τὸ ἔλεος τῆς ευπλάγχνου σου ἐλεημο//[26]σύνης διὰ νὰ ἐλευθερωθοῦσι πολλαὶ ψυχαὶ ἀπώ τοιοῦτον φοβερόν ὄλεθρον καὶ δυνώτατον κακὼν, ψυχικὸν καὶ σοματικὸν, αἱ ὁποί //[27]αὶ τυρανοῦντε καὶ βασανίζοντε ὑπο τῶν ἔξοκρατούντων ἡμᾶς, /τ/οῦς ελεϊνοῦς, καὶ οὐκ οἴδασι ποῦ προσδραμεῖν κ(αὶ) ἐλέους τυχεῖν πα//[28]ροῦ μόνον εἴς την ἄβυσον τῆς ἐυσπλάγχνου σου ἐλεημοσύνης.

Κ(αὶ) ἐπειδὴ ἡμεις, οἱ ταποινοὶ, ἥμεσθεν εἰς φυλακὴν σηδεροδέσμιοι κ(αὶ) //[29] δὲν δυνόμεσθεν νὰ ἔλθομεν ἀυτοπροσῶπως νὰ προσκυνήσωμεν την ἄκραν σου κ(αὶ) ἁγίαν βασιλείαν καὶ να τὴν ἐυλογήσωμεν //[30] ὡς μᾶς ἔπρεπεν, τῆς ἐστήλαμεν τὸ παρόν μὲ τὸν πανοσιώ(τατον) ἅγιον ἀρχιμανδρὶτην τοῦ παναγιωτάτου π(ατ)ριάρχου κὺρ 'Αθανασίου, //[31] πα(πὰν) κὺρ Δεονύσίον, τὸν ἡμέτερον ἀδελφόν κατὰ σάρκα. Λοιπὸν ἔιτι ἔλεος βουληθῆ ἡ θεοστέπτου σου βασιλεία να κάμη εἰς ημᾶς, τοῦς //[32] ταπεινοῦς, ἄς το ἐυρουμεν παρὰμικρὴν ἄνεσιν, οὕτο ποίησον, βασιλευ πολυχρονιμένε, ἱνὰ δώκει[55] Κ(ύριο)ς ὁ Θ(εὸ)ς διὰ τῶν εὐτελῶν //[33] ἐυχῶν κ(αὶ) δεήσεων τῆς ἡμῶν ταπεινότητος ἐν μέν τῷ παρὸντι βίω ζωὴν ἐυημερί(ας), νίκην κατ εχθρῶν κ(αὶ) εἰρηνοικὴν κατά//[34]στασις ἐν τῇ ἁγία σου καὶ ἄκρα βασιλεία, ἐν δὲ τῷ μέλοντη χαρίσει σοι στέφανον ἀμαράντινον εν ὁυρ(αν)οίς κ(αὶ) ζωὴν τὴν αἰώ//[35]νιον. Ἄμην. Αμην. Αμην. ἀυγουστο(ς) ιζ.

//[36] † Παΐσϊ(ος) ἐλέῳ Θ(εο)ῦ ἀρχϊεπίσκοπ(ος) Κω(ν)στ(α)ντ(ι)ν(ου)π(ό)λ(εως), νέας Ῥώμης καὶ οἰκου//[37]μενικός π(ατ)ρϊάρχης καὶ ευχέ(της) τ(ῆς) βασϊλεί(ας) σ/ου/.

//[38] † ὁ τἄπιν(ὸς) μιτρόπωλητ(ης) Νικαί(ας) Π/ω/ρφήρη(ος), δουλὸς μικρ(ὸς) της μεγὰλης σοῦ βασιλή(ας) †

L. 6 cf.: Mat. 24.12; 2 Co. 9.10; 1 Pe. 1.2; 2 Pe. 1.2; Jude 2 || L. 21 cf.: Ro. 12. 1; 2 Co. 1. 3; Phi. 2. 1; Col. 3. 12; He. 10. 28; Lu 6. 36, bis; Ja. 5. 11.

n° 3. La charte du monastère d'Assomption à Castritsa au tsar Alexis Michailovitch.

RGADA, fonds n° 52-2, n° 605.

Lieu: ?

Date: décembre 1652? Date dans le texte: décembre. Date dans l'inventaire de N. N. Bantysh-Kamenskij: décembre du 1660.

Papier, fol. 1: 420 × 555 mm, l. 1-37 (l. 36-37: la signature du kathigoumène Parthène); encre noire, dans la l. 4 le nom du tsar ('Αλέξιε) est à l'encre rouge. En bas du document dans le coin gauche la notice en russe: «7169. juillet 28.» (dont, juillet, 1661), faite, probablement, au XIXe siècle. Fol. 1v: trois croix et l. 1-5 du texte en russe, écrites par Moise Arsenjev à l'encre noire. L'ancien numéro «25» est écrit

[55] sic.

en crayon rouge. Fol. 3-4: traductions russe et française du document faites au XIXe siècle.

Écriture du texte grec: l. 1-3 sont écrites par Athanase Patélare, encre marron clair. Le texte et la signature sont écrits de la même main à laquelle appartiennent aussi les signatures sur les chartes n° 447 et, peut-être, n° 349 (cf. les documents n° n° 1-2).

Une empreinte du tampon du monastère en haut du document, au milieu de la page (fol. 1r) avec l'effigie de l'Assomption de la Vierge, et une inscription circulaire: † Η ΚΟΙΜΗΣΙΣ ΤΗΣ ΥΠΕΡΑΓΙΑΣ Θ(εοτό)ΚΟΥ ΕΝ ΤΗ ΜΟΝΗ [ΚΑΣΤΡΙΤΖΑΣ] ΤΗΣ ΠΑΛΕΑΣ ΗΠΗΡΟΥ ΤΩΝ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ (diamètre 40 mm).

[Fol. 1r] //[1] † ὁ π(ατ)ριάρχης Ἀθανάσιος, ἐβεβαιώθηκα ὑπὸ ἀξιοπίστων ἀρχόντων πραγματευτῶν ἐξ Ἰωανήν(ων) ἐν Γιάσιω εὑρισκόμεν(ων), οὕτως ἔχει τὸ //[2] ἀληθές, καθὼς τὸ γράμμα διαλαμβάνει, καὶ κινδυνεύει ἐρρημοθῆναι τὸ ἅγιον μοναστήριον τ(ῆς) ὕπεραγί/ας/ Θ(εοτό)κου, διὸ αὐτο//[3]κράτωρ μέγιστε βασιλεῦ, δεῖξον τὸ σύνηθές σου ἐλέος κ(αὶ) πρὸς αὐτοὺς τοὺς πτωχοὺς π(ατέ)ρες, ἵνα εὕρης ἔλεος παρὰ τοῦ μισθαποδότου Σ(ωτή)ρ(ο)ς.

//[4] Εὐσεβέστατε, ὑψηλότατε, θεόστεπτε, θεοφύλακται βασιλεῦ κ(αὶ) αὐτοκράτωρ, κύριε κύριε Ἀλέξιε Μιχαηλοβίτζη //[5] κ(αὶ) μέγα κνέζη τῆς ὀρθοδόξου μεγάλης Ῥωσί(ας), Μοσχόβου, Βλαντιμιρίου, Νοβογραδίου, Ἀστραχανίου, Σιμπιρί/ου/, Καζανί/ου/, //[6] Πισκοβίου, μέγα κνὲζη Σμολέντζκας, Ντιβερσκί(ας), Γιουγορσκί(ας), Μπερμιδί(ας), Μπολγαρί(ας), Τζερνοχοβί(ας), Ῥαζανίου, //[7] Πολοτσκί(ας), Λιθλομσκί(ας) κ(αὶ) ἐξουσιαστὰ παντὸς βορί/ου/ μέρους, ὅνπερ ἐλέῳ Θ(εο)ῦ ἡ αὐτοκρατορία σ/ου/ καθυπόταξεν //[8] χάρις, ἔλεος, εἰρήνη, εὐλογία, σωτηρία, εὐθυνί/α/, χαράν, ῥῶσιν ψυχῆς τε κ(αὶ) σωματος, κ(αὶ) ἤτι πᾶν ἀγαθὸν παρὰ //[9] τοῦ παντοκράτορος Θ(εο)ῦ καὶ Κ(υρίο)υ ἡμῶν Ἰησοῦ Χ(ριστο)ῦ εἴη τῇ σῇ κραταιᾷ βασιλείᾳ. Ἡμεῖς, οἱ ταπεινοὶ δοῦλοι τῆς ἁγί//[10]ας σου βασιλεί(ας), ὅ τε καθηγούμενος κ(αὶ) οἱ λοιποὶ ἱερομονάχοι τε κ(αὶ) μοναχοὶ ἅπαντες ἐξ ἑνὸς στόματος ἐπευ//[11]χόμεθα, κ(αὶ) εὐλογοῦμεν, καὶ ἱκετεύωμεν ἀδιαλήπτως τῷ Θ(ε)ῷ τοῦ ὑγιαίνειν τὸ σὸν κράτος κ(αὶ) ἔσεται πολυ//[12]χρόνιον, κοσμίως καὶ εὐημερίως εἰς πολλῶν ἐτῶν περιόδους, μετὰ παντὸς τοῦ παλατίου σ/ου/ ἄρχουσί τε καὶ ἀρ//[13]χομένοις εἰς εὐθημίαν κ(αὶ) χαρὰν μεγάλην.

Γνοστὸν οὖν ἔστω σοι, αὐτοκράτωρ βασιλεῦ, ὅπως ἡμεῖς, οἱ εὐτελεῖς //[14] ἱερομονάχοι κ(αὶ) μοναχοὶ, οἱ εὑρισκόμενοι εἰς τὴν θεί(αν) κ(αὶ) ἱερᾶν κ(αὶ) σεβασμία<ν> μονὴν τῆς ὑπεραγί(ας) δεσποίνης ἡμ(ῶν) //[15] Θ(εοτό)κου καὶ ἀειπαρθένου Μαρί(ας), ὀνομαζομένης Καστρίτζας τῆς Παλαιᾶς Ὑπήρου, κειμένου εἰς τὴν ἐπαρχί(αν) //[16] τῆς ἁγιωτατης μ(ητ)ροπόλεως Ἰωαννήνων, τὰ νῦν δὲ καιρου δηνὰ κ(αὶ) ἄστατα τῶν Ἀγαρινῶν κατορθόματα ἔστοντας //[17] ὁποῦ νὰ εὑρισκόμεσθαν εἰσὲ στράτταν κ(αὶ) κοντὰ εἰς τὸ κάστρον, ὁποῦ διαβένουσι τὰ ἀλόφυλλα ἔθνη εἰς μέ//[18]γαν πειρασμὸν, ὁποῦ ὁ Κ(ύριο)ς ἐπίστατε ἐνόχλησεις κ(αὶ) ζημίαις καθ᾽ἑκάστην ὥραν τε κ(αὶ) ἡμέραν, εἰς πολὺν χρέ(ος) //[19] ἐπέσαμεν, κ(αὶ) ἀπάνω εἰς ταῖς πολαῖς πήραξαις τῶν ἀθέων Ἀγαρινῶν. Ἔχωμεν κ(αὶ) ἄλλον φόβον μεγαλήτερον, ἔ//[20]στοντας ἡ

ἐκκλησί/α/ νὰ εἶναι παλαιᾶ ἀπὸ τὸν καιρὸν τοῦ ἀειδήμου κ(αὶ) τρισμακαρίστου κτήτωρος Θῶμᾶ τοῦ δε//[21]σπότη, ἐράγησεν κ(αὶ) κινδυνεύη νὰ πέσει. Κ(αὶ) ἐβάλαμεν κυνὴ γνώμη νὰ τὴν ἀνακαινίσωμεν κ(αὶ) μὴ δηνάμενοι //[22] ἀπὸ τὸ πολὺν χρέως κ(αὶ) μᾶλιστα ἀπὸ τὰ ἀνήμερα θηροία τοὺς ἀλόπιστους Ἀγαρινοὶς, ὁποῦ γυρεύουν χρῆμα/τ(α)/ //[23] περισσά. Κ(αὶ) εἰς τούτο ἀπορούμενοι τί ποιῆσαι ἢ ποῦ τὴν κεφαλὴν κλῖναι, ἥμητα εἰς τὸ πλουσιωπάρο//[24]χον ἔλεος τῆς ἁγί(ας) σου βασιλεί(ας), ὡς ἂν ὁποῦ αὐτὸ εἶναι ἄξιον τῆς τοιαύτης ἀπαλαγῆς, κ(αὶ) στέλλωμεν τὸν ὁ//[25]σιώτατον ἐν ἱερομονάχοις κ(αὶ) πν(ευματ)ικοὶς κ(ὺρ) Δοσίθεον κ(αὶ) ἀρχιμανδρίτην, ὁμοῦ τὸν τιμιώτατον κελάριν κ(ὺρ) //[26] Ματθαῖον κ(αὶ) τῆς συνοδί(ας) αὐτῶν, κ(αὶ) παρακαλοῦμεν τὴν ἁγί(αν) σ/ου/ βασιλεί(αν) ἐν γόνυ κλιτῶ δέξου αὐτοὺς ὡς //[27] φίλους Χ(ριστο)ῦ ἀσμένως καὶ ἀσπασίως εἰς λόγον κ(αὶ) ἔργον κατὰ πῶς ἔθως ἐστὶν τὸν ὀρθοδοξωτάτων βασιλέων, ὅτι //[28] ἐλπίδα ἀλοῦ δὲν ἔχωμεν εἰ μὴ εἰς Θ(εὸ)ν κ(αὶ) εἰς τὴν βασιλεία<ν> σ[σ]ου. Καὶ ἄνοιξον τὰς φιλευσπλάγχνους ἀγκάλας σ/ου/, κ(αὶ) δὸς //[29] ἐλεημοσύνην εἰς ανακαινισμὸν κ(αὶ) βελτίωσιν τῆς θεί(ας) κ(αὶ) ἱερᾶς μονῆς τῆς ὑπεραγί(ας) Θ(εοτό)κου, ἵνα εὕρωμεν κ(αὶ) ἡμεῖς, //[30] ἡ πολλὰ θλημένοι κ(αὶ) πολὺ πηκραμένοι, μικρὰν ἄνεσιν τοῦ βάρους τῶν δυνῶν θλίψεων, ἡ δέ ἁγία[ς] σ/ου/ βα//[31]σιλεία θέλεις ἔχειν τὸν μισθὸν παρὰ τοῦ μισθαποδῶτ/ου/ Χ(ριστ)οῦ χιλιοπλασί/ως/, κ(αὶ) παρ ἡμῶν, τῶν ευτελῶν ἱερομο//[32]νάχον κ(αὶ) μοναχῶν, τὸ διηνεκὲς μνημόσυνον ἀκαταπαύστως ἐν τῇ θεῖα κ(αὶ) ἱερᾶ μονῇ ὡς νέος κτήτωρ, //[33] κ(αὶ) διὰ πρεσβειῶν τῆς ὑπερευλογημένης ἐνδόξου δεσποίνης ἡμῶν Θ(εοτό)κου κ(αὶ) ἀειπαρθένου Μαρίας ἀξιώ//[34]σοι σε Κ(ύριο)ς ἐν τῶ χωρῶ τῶν ἀειδήμων κ(αὶ) μακαρίων εὐσεβῶν βασιλέων κ(αὶ) εἰσάποστόλων Κωνσταντίνου κ(αὶ) Ἑλένης //[35] κ(αὶ) τῶν λοιπῶν ἁγί(ων) βασιλέων. Ἀμὴν. Μηνῒ δεκεμβρίῳ.

//[36] † Καθηγούμεν(ος) τῆς θεί(ας) κ(αὶ) ἱερᾶς κ(αὶ) σεβασμί(ας) μο/νὴς/ Παναγί(ας), καλουμένης Καστρίτζ(ας), Παρθένι(ος) ἱερομόν(αχος) //[37] καὶ οἱ συναξις.

L. 23 cf.: Mat. 8. 20-21; Lu. 9. 58 || L. 33 ἐνδόξου: accentus cancellatus supra -ου-.

n° 4. La lettre de l'archimandrite Parthène au tsar Alexis Michailovitch.

RGADA, fonds n° 52-2, n° 500.

Lieu: Poutivl.

Date: le 23 décembre 1653.

Papier, 421 × 325 mm, encre noire; fol. 1r: l. 1-30; fol. 1v: l. 1-13 (2 lignes de la signature de l'archimandrite Parthène: l. 12-13); fol. 2v: 5 lignes de l'adresse en grec, 8 lignes du texte russe (l. 1-2 écrites par la main du XVIIe siècle en encre marron clair à propos de la traduction de la lettre faite le 4 janvier 162 (= 1654); l. 3-8 sont écrites par Moise Arsenjev à l'encre noire). Le feuille de papier est pliée en deux; les cassures de papier ont été faites quand la feuille du papier a été cachetée.

Écriture du texte grec: le texte et l'adresse sont écrits par l'archimandrite Parthène (par la même main que l'autre lettre de l'archimandrite Parthène, f. 52-2, n° 530 (01.12.1654), fol. 1-4).

Les restes des 3 sceaux en cire à cacheter rouge avec l'effigie de Saint George perçant le dragon, l'inscription au centre: ΙΕΡΟΜΟΝΑΧ(ΟΣ) et l'inscription circulaire: ΜΕΓΑΛ(ΗΣ) ΕΚ(Κ)Λ(ΗΣΙΑΣ) (diamètre: ca. 15 mm). En bas du texte (fol. 1v), il y une empreinte du tampon (diamètre: 23 mm) avec l'image du lion, des trois étoiles et une inscription circulaire: † Ο Μ(έ)Γ(ας) Α(ρ)Χ(ι)Μ(αν)Δ(ρί)Τ(ης) Τ(ῆς) Μ(ε)Γ(ά)Λ(ης) ΕΚ(κ)Λ(ησία)Σ Φ(ι)Λ(ό)Θ(εος) ΙΕΡΟΜΟΝΑΧΟΣ. Les mêmes empreintes du tampon se trouvent sur l'autre lettre de Parthène à Alexis Michailovitch: f. 52-2, n° 530, fol. 4, ainsi que sur les lettres de son feu oncle, l'archimandrite Philothée (Amphiloque), écrites au tsar Michail Fedorovitch: f. 52-4, n° 29 (13.10.1641), fol. 1v; n° 32 (09.03.1643), fol. 1v; f. 52-2, n° 171, fol. 1v.

[Fol. 1r] //1 Εὐσεβέστατε, γαληνότατε, κραταιότατε κ(αὶ) θεοστεπτέ μοι //2 βασιλεύ κ(αὶ) μέγα κνέζη Ἀλέξιε Μηχαηλοβίτζη Μοσχοβίας //3 κ(αὶ) πάσης Ῥωσίας κ(αὶ) πολλῶν αὐθεντάδων μέγα αὐθέντα κ(αὶ) κατεξουσιαστᾶ, ἐγὼ, ὁ εὐτελὴς δοῦλος τῆς μεγάλης σου //4 βασιλείας, ποιῶ μετάνοιαν ἐδαφιαῖαν κ(αὶ) προσκηνῶ τὰ //5 ἴχνη τῶν ἁγίων ποδῶν τῆς μεγάλης σου βασιλείας. Κ(αὶ) μὲ //6 τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ κ(αὶ) μὲ τὸ ῥιζικὸν κ(αὶ) ἔλεος τῆς μεγά//7 λης σου βασιλείας ἤλθαμεν ὑγιεῖς εἰς τὴν Ποτίβλιαν ταῖς εἴκοσι //8 τοῦ δεκεμβρίου[56]. Πλὴν, βασιλέα μου πολυχρονιμένε, ταῖς //9 ὅσαις ἀταξίαις ἔκαμαν οἱ ἠδικοί μας καλογέροι εἰς τὸν δρό//10 μον, δὲν εἶναι μπορετὸν νὰ ταῖς ἠγράφη κἂνεῖς, κ(αὶ) ὄχι ὅλοι //11 οἱ καλογέροι ἔκαμαν ἀταξίαν πάρεξ ἕνας, ὁποῦ ὀνομά//12ζετον ἀρχιμανδρίτης τῆς Κρήτης ὀνόματι Νεόφυτος, οἱ δὲ ἄλλοι //13 τρεῖς ἐπέρασαν φρόνιμα κ(αὶ) τακτικὰ. Ἡ δὲ ἀταξία τοῦ ἀρχιμαν//14δρίτου τῆς Κρήτης εἶναι αὐτὰ, βασιλέα μου πολυχρονιμένε· μίαν //15 ἡμέραν ηὕρισεν, βασιλέα μου πολυχρονιμένε, τὸν ταλμάτζην τῆς //16 μεγάλης σου βασιλείας, τὸν Μηχάλην, ὁποῦ ἤχαμεν πρίσταβον[57], //17 κ(αὶ) τὴν ἄλλην ἡμέραν ἐμέθοσεν κάποιον Γεώργιον, κρητικὸν ταλ//18 μάτζην[58], κ(αὶ) ἐσυκόθηκαν τὴν νύκταν με παλτάδαις κ(αὶ) μὲ σπαθῖα //19 κ(αὶ) ἐκτύπησεν κάποιου διάκου, ὁποῦ εἶχα κελλάριν μου,[59] εἰς τὸ κεφά //20 λιν μὲ τὸν παλτὰν κ(αὶ) ἔσχισαν τὸ κεφάλιν του. Κ(αὶ) αὐτὸς ὁ

---

56 L'archimandrite Parthène a dû partir avec l'ex-patriarche Athanase et ses gens qui ont pris congé du tsar vers le 13 décembre. Cf.: F. 52-1, n° 8 (20.11.1650 [7159]), fol. 277-298.

57 Michel, *пристав* (l'attaché) et *толмач* (l'interprète), est inconnu des documents concernant les séjours de Néophyte et de Parthène.

58 La documentation concernant le séjour d'Athanase Patélare et de l'archimandrite Néophyte en Russie ne livre aucune information à propos de Georges, «l'interprète crétois». L'archimandrite Néophyte était accompagné par son cellérier Grégoire: Ibid., fol. 108, 208, 210-211.

59 Le nom du diacre de l'archimandrite Parthène est inconnu, mais il s'agit probablement du cellérier Grégoire, qui accompagnait l'archimandrite Parthène: F. 52-2, n° 30 (09.04.1653 [7161]), fol. 1, 9.

διάκος //[21] εἶχεν εἰπεῖν αὐτοῦ τοῦ ἄνωθεν Νεοφύτου, ὁποῦ ὀνομάζετον ἀρχι//[22]μανδρίτης τῆς Κρήτης, πῶς εἶναι τζαρσῖτης[60] τῆς μεγάλης σου //[23] βασιλείας, καὶ πῶς ἦλθεν ἀπὸ τοὺς Λέχους, κ(αὶ) πάλιν πῶς ὑπά//[24]γει εἰς τοὺς Λέχους. Κ(αὶ) ἔτζη τὸ εἶπεν ὁ ταλμάτζης, τῶν βοηβοντά//[25]δων, κ(αὶ) ἔστειλαν κ(αὶ) ἐπῆραν τῶν διάκον ἀπάνω κ(αὶ) τὸν ἐξέ//[26]ταξαν τὰ πάντα καταλεπτῶς κ(αὶ) τὰ ἐμαρτύρισεν, ὅτι αὐτὸς //[27] ἰξεύρη τον, ὅτι εἶχαν κάμην κ(αὶ) οἱ δύο τους εἰς μῖαν ἐκκλησῖαν κά //[28]που ἕναν χρόνον, κ(αὶ) ἰξεύρουν τὰ ἄθλα τους ἕνας ἀπὸ τοῦ ἄλλου. //[29] Ὅμως, βασιλέα μου πολυχρονιμένε, τέτοιοι ἀνθρώποι πρέπει [Fol. 1v] //[1] νὰ παιδευθοῦν κ(αὶ) οἱ δύο, διὰ νὰ μάθουν κ(αὶ) ἄλλοι, ὁποῦ ἔχουν //[2] γνώμην νὰ ἔρχωνται εἰς τὴν μεγάλην σου βασιλείαν διὰ νὰ //[3] τοὺς ἐλεήσῃς, νὰ μὴν ἔρχωντε ἀπλῶς κ(αὶ) ὡς ἔτυχεν κάθε //[4] λογῆς ἄνθρωποι, μόνον νὰ ἔρχωντε μὲ φόβον κ(αὶ) εὐλάβειαν //[5] εἰς τὴν μεγάλην σου βασιλείαν κ(αὶ) νὰ παρακαλοῦν τὸν Θεὸν //[6] ἡμέραν κ(αὶ) νύκταν διὰ τὴν κραταίωσιν τῆς μεγάλης σου //[7] βασιλείας, κ(αὶ) νὰ μὴν κάμνουν τέτοιαις ἀταξίαις μόνον //[8] νὰ πορεύονται φρόνιμα, πλὴν ὡς εἶναι ὁρισμὸς τῆς //[9] μεγάλης σου βασιλείας. Κ(αὶ) ποιώντας τέλος προσκηνῶ //[10] τὰ ἴχνη τῶν ἁγίων ποδῶν τῆς μεγάλης σου βασιλείας,

//[11] δεκεμβρίου 23, 1653.

//[12] † ὁ ἀρχιμανδρίτης τῆς Κωνσταντινουπόλεως Παρθένιος //[13] ἱερομόναχος, ὁ πιστὸς δοῦλος τῆς μεγάλης σου βασιλεί/ας/.

[Fol. 2v] //[1] † τῷ εὐσεβεστάτῳ κ(αὶ) θεοστέπτω //[2] βασιλεῖ κ(αὶ) μέγα κνέζη Ἀλεξίῳ //[3] Μιχαηλοβίτζη Μοσχοβίας κ(αὶ) πά//[4]σης Ῥωσίας προσκυνητῶς κ(αὶ) εὐ//[5]λαβῶς δοθείη.

APPENDICE

n° 5. La lettre du métropolite de Jannina Callinikos au tsar Michail Fedorovitch envoyé avec l'archimandrite Dosithée.

RGADA, fonds n° 52-2, n° 180.

Lieu: Jannina?

Date: août 1641.

Papier, 427 × 580 mm, l. 1-29 (1 ligne de signature: l. 29). Encre noire, l'initial *E* (l. 1), le nom du tsar (l. 1) et la cancellation des mots εἰς τὸ (l. 5) à l'encre rouge. En haut du texte, au milieu, la croix avec l'inscription Ι(ησοῦ)Σ Χ(ριστὸ)Σ ΝΙΚΑ. Fol. 1v: la croix et l. 1-5 de l'adresse en grec; 9 lignes sont écrites en russe (l. 1-4: au XVII[e] siècle à propos de la traduction du document faite le 16 avril 150 (= 1642), encre marron; l. 5-6, sont ajoutées par Moise Arsenjev, encre noire; l. 7-8 sont ajoutées à la fin du XVIII[e] siècle (la date et les anciens numéros du document), encre noire; l. 9: un seul mot en encre marron «écrite» est noté au XVII[e] siècle).

---

[60] turc. *çaşit* - «espion».

Écriture du texte grec: la date et la signature (l. 28-29) sont écrites par une main qui est différente de celle qui a écrit le texte. Fol. 1v: le croix et les l. 1-5 de l'adresse sont écrites par une autre main que le texte. La signature du métropolite de Jannina Callinikos diffère de celle se trouvant sur la charte du même métropolite f. 52-2, n° 582.

Fol. 1r: près de la signature du métropolite une empreinte du tampon du sceau avec l'inscription circulaire: Ο ΤΑΠΕΙΝΟΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΙΩΑΝΗΝΩΝ ΚΑΛΙΝΙΚΟΣ. Ο ΑΓΙΟΣ Θ[ΕΟΔΩΡΟΣ] (?). Fol. 1v: le même sceau mais en cire rouge (diamètre 23 mm).

Bibl.: *Опись архива Посольского приказа 1673 г.*, подг. к печати В. И. Гальцов, Москва 1990, t.1, p. 81 (mentionnée).

[Fol. 1 r] //1 † Εὐσεβέστατε, γαληνότατε, κράτιστε, θεόστεπτε καὶ θεοτίμητε ἅγιε μέγα βασιλεῦ ἐλέῳ Θ(εο)ῦ μέγα αὐθέντα κ(αὶ) μέγα κνέζη Μιχαὴλ //2 Θεοδωρβίτζη πάσης 'Ρωσίας κ(αὶ) αὐτοκράτορ Βλαντιμυρίου, Μοσχοβίας, καὶ παντ(ὸς) βορείου μέρους ἐξουσιαστά, κ(αὶ) ἄλλων πόλεων κ(αὶ) αὐθεντῶν μέγα //3 αὐθέντα, χάρις εἴη, ἔλε(ος) καὶ εἰρήνη παρὰ Θ(εο)ῦ Παντοκράτορ(ος), παρὰ δὲ τῆς ἡμῶν ταπεινότητ(ος) εὐχὴ, εὐλογία κ(αὶ) συγχώρησις μετὰ //4 παντὸς τοῦ παλατίου κ(αὶ) στρατοπέδου αὐτῆς· πολλοὶ χριστιανοὶ, εὐσεβεῖς ἱερεῖς , ἀρχιερεῖς, καθηγούμενοι καὶ ἀρχιμανδρῖται ἀπὸ κάθε //5 γένος τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν καταπονούμενοι καὶ θλιβόμενοι ἀπὸ πάθη πολλά, ἦλθαν εἰς τὸ ἔνθεον κράτος τῆς ἁγίας σου //6 βασιλείας μετὰ γραμμάτων συστατικῶν καὶ ἔτυχον μεγάλης παρηγορίας καὶ ἀνέσεως τῶν θλίψεών τους ἀπὸ τὴν πανυπέρπλουτον //7 κραταιὰν χεῖρα καὶ ἐλεήμονα τῆς βασιλείας αὐτῆς. Οἱ ὁποῖοι, ἐρχόμενοι μετὰ χαρᾶς μεγάλης εἰς τὰς πατρίδας τους καὶ ἅγια αὐτῶν //8 μοναστήρια, εὐλογοῦσι καθ'ἡμέραν καὶ αἰνοῦσι /τ/ὸν Θ(εὸ)ν, σικώνοντες τὰς χεῖράς τους πρὸς αὐτόν, διὰ τὴν εὐημέρειαν, αὔξησιν καὶ κατ'//9ἐχθρῶν νίκην τῆς μεγάλης σ/ου/ βασιλείας.

Διὰ τοῦτο ἀκούοντες τὸ μέγα ἔλεος τῆς σῆς βασιλείας καὶ οἱ ἅγιοι πατέρες //10 του ἁγίου μοναστηρίου παλαιοῦ τιμωμένου εἰς ὄνομα τῆς ὑπερευλογημένης δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου κ(αὶ) ἀειπαρθένου Μαρίας τῆς κοιμή//11σεως, Γαστρίτζα καλουμένου, εἰς τὴν ἐπαρχίαν τήν ἡμετέραν, κείμενον εἰς ὄρ(ος) ὑψηλόν, πειρασμένον καὶ ἐνοχλησμένον ἀκατά//12παυστα ἀπὸ τοὺς 'Αγαρηνοὺς καὶ χρειομένον ἀπὸ τὰ πολλὰ ἔξοδα καὶ βασανα, ἀλλὰ καὶ χρειαζόμενον ἀπὸ νερό· //13 πρᾶγμα ἀναγκαιότατον ἀπὸ ὅλα, χωρὶς τοῦ ὁποίου δὲν ἠμποροῦσι νὰ κάμουσιν, ἐπαρακινήθηκαν νὰ στείλουσι τὸν ὁσιώ//14τατον ἐν ἱερομονάχοις καὶ πν(ευματ)ικοῖς πατρᾶσι κύρ Δοσίθεον, ἀρχιμανδρίτην τοῦ αὐτοῦ μοναστηρίου μετὰ τῆς συνοδείας του, //15 ἐνάρετον ἄνδρα καὶ τίμιον βοηθὸν καὶ κοπιαστὴν κ(αὶ) συνδρομητὴν μεγάλον τοῦ αὐτοῦ μοναστηρίου πρὸς τὰ φιλάνθρωπα κ(αὶ) //16 ἐλεήμονα σπλάγχνα τῆς μεγάλης σ/ου/ καὶ ἁγίας βασιλείας. Ἄνοιξον λοιπὸν, χριστιανικώτατε καὶ θεοσεβέστατε βασιλεῦ, πα//17ρακαλοῦμεν αὐτὴν, τὰς πατρικὰς ἀγκάλας κ(αὶ) δέξαι αὐτοὺς ἀσμένως καὶ ἱλαρῷ τῷ προσώπῳ, δίδωντας ἐλεημοσύνην //18 διὰ τὸ αὐτὸ μοναστήριον, διὰ νὰ ἐλαφρωθοῦσιν ἀπὸ τὰ χρέη, κ(αὶ) διὰ νὰ

δυνηθοῦσι νὰ κατορθώσουσι τὴν γνώμην ὁποῦ ἐ//[19]βάλασιν ἀρχήν, δηλαδὴ διὰ νὰ φέρωσι τὸ νερὸν εἰς τὸ ἅγιον μοναστήριον αὐτό. Κ(αὶ) θέλει ἔχει ἡ κραταιά σ/ου/ βασιλεία /τ/ὸ μνη//[20]μόσυνον ἀκατάπαυστον καὶ αἰώνιον ὡς νέ(ος) κτήτωρ καθὼς κ(αὶ) οἱ παλαιοὶ ὀρθόδοξοι βασιλεῖς, οἱ προπάτορες αὐτῆς, τῶν //[21] ὁποίων τὰ ὀνόματα ὄχι μόνον εἰς τὰ ἅγια μοναστήρια εὑρίσκοντας γεγραμμένα, ἀλλὰ κ(αὶ) εἰς τὸν οὐρανόν, εἰς τὰ βιβλία τῆς //[22] ζωῆς τὰ ἀθάνατα. Κ(αὶ) σιμᾶ εἰς τὸ ἔλεος παρακαλοῦμεν τὴν γαληνοτάτον σου βασιλείαν νὰ κατανεύσης εἰς τὸ ζήτημα αὐτῶν //[23] νὰ τοὺς κάμης καὶ χρυσόβουλλον καθὼς ἔκαμε καὶ εἰς ἄλλα πολλὰ μοναστήρια, ὄχι μόνον ἡ ἁγία αὐτῆς βασιλεία, ἀλλα καὶ οἱ //[24] εὐσεβέστατοι καὶ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει γενόμενοι αὐτῆς προπάτορες. Ὁ δὲ Παντοκράτωρ καὶ παντοδύναμ(ος) Θ(εὸ)ς, ὁ Κ(ύριο)ς //[25] τῶν δυνάμεων καὶ βασιλεύς τῶν βασιλευόντων, θέλει δώσει τὴν ἀμοιβὴν ἀντὶ ἑνός ἑκατονταπλασίονα καὶ //[26] ζωὴν τὴν αἰώνιον. Ἡ παναγία καὶ ὑπερούσι(ος) Τριάς, ὁ Π(ατ)ὴρ, ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Ἅγιον Πν(εῦμ)α εἴη αὔξουσα καὶ //[27] κρατήνουσα τὴν ἁγίαν σ/ου/ βασιλείαν ἐπὶ μήκιστον. Ἀμήν.

//[28] Κατὰ τὸ ‚αχμα΄, ἐν μηνὶ αὐγούστῳ.

//[29] Ὁ Ἰωαννίν(ων) Καλλίνικ(ος), δοῦλος μικρὸς κ(αὶ) εὐχέτης τῆς μεγίστης σου βασιλεί(ας).

[Fol. 1v] //[1] † Τῶ ευσεβεστάτῳ, γαληνοτάτῳ, θεοπροβλήτῳ, θεοστέπτῳ //[2] καὶ φιλοχρίστῳ ἁγίῳ βασιλεῖ Μοσχοβίας, πάσης Ῥωσί(ας) //[3] καὶ παντὸς βορείου μέρους ἐξουσιαστῇ κύριῳ Μιχαὴλ//[4] Θεοδωροβίτζη καὶ μέγα κνέζῃ, //[5] αἰσίως καὶ προσκυνητῶς

L. 4 καθηγούμενοι: accentus cancellatus supra -η- || L. 5 post εἰς τὸ cancellatus εἰς τὸ || L. 17 Si. 13. 26; 26. 4. Cf.: Es. 5. 1 b || ἐλεημοσύνην: accentus cancellatus supra -η²- || L. 25 cf. Mat. 19.29. || L. 3 Μιχαὴλ: -ι- post corr. supra -η-.

Vilnusskaja ul. 4-289
117574 Mosca
Russia

Vera G. Tchentsova





1. n° 1. RGADA. F. 52-2. n° 447. Fol. 1r.

2. n° 2. RGADA. F. 52-2. n° 349. Fol.1r.

3. RGADA. F. 52-2. n° 521. Fol. 1r. La charte du patriarche de Constantinople Paisios I adressée au tsar Alexis Michailovitch avec la recommandation en faveur du Grec Thomas Ivanov (29.08.1654). L. 32-33: *monocondylion* du patriarche Paisios I.

[illegible]

4. n° 3. RGADA. F. 52-2. n° 605. Fol. 1r.

1

[illegible]

5. n° 4. RGADA. F. 52-2. n° 500. Fol. 1r.

νὰ καταλάβουν οἱ αὐθένται, διὰ νὰ μάθουν οἱ ἄρχοι ὅπου ἔχουν
γνώμην νὰ ἔρχονται εἰς τὴν μεγάλην σου βασιλείαν διὰ νὰ
τοὺς ἀγαπήσῃς, νὰ μὴν ἔρχονται ἄσπροι ὡς ἦλθαν ὡσὰν
λογιῶν ἄνθρωποι, μόνον νὰ ἔρχονται μὲ φόβον καὶ εὐλάβειαν
εἰς τὴν μεγάλην σου βασιλείαν καὶ νὰ παρακαλοῦν τὸν θεὸν
ἡμέραν καὶ νύκταν διὰ τὴν κραταιοτάτην τῆς μεγάλης σου
βασιλείας, καὶ νὰ μὴν γίνονται τέτοιαις ἀταξίαις, μόνον
νὰ πορεύονται φρόνιμα. πλὴν ὡς εἶναι ὁρισμὸς τῆς
μεγάλης σου βασιλείας, καὶ ποιοῦντας τέλος προσκυνῶ
τὰ ἴχνη τῶν τιμίων ποδῶν τῆς μεγάλης σου βασιλείας.

Δεκεμβρίου 23 1653

† ὁ ἀρχιμανδρίτης τῆς Κωνσταντινουπόλεως, Παρθένιος
ἱερομόναχος, ὁ πιστὸς δοῦλος τῆς μεγάλης σου βασιλείας



6. n° 4. RGADA. F. 52-2. n° 500. Fol. 2v.

7. n° 5. RGADA. F. 52-2. n° 180. Fol. 1r.

8. RGADA. F. 52-2. n° 582. Fol. 1r. La charte du métropolite de Jannina Callinikos adressée au patriarche russe Nikôn concernant l'ex-archevêque de Dryinopolis et d'Argyrocastron Nicéphore (18.09.1657). L. 25: signature du métropolite de Jannina Callinikos.

Ivan Golub

Ligaridis ha forse plagiato Križanić?

RICERCA

Juraj Križanić[1] (nato a Obrh in Croazia l'anno 1617 o 1618 — morto a Kahlenberg bei Wien nel 1683) dopo aver letto a Bologna, dove studiava teologia, il libro di Possevino, *Moscovia* (Vilna 1586), dal quale apprese quanti Slavi ortodossi hanno bisogno di missionari, decise di recarsi a Roma a studiarvi le cose greche (lingua, teologia, liturgia) a prepararsi così per la missione in Moscovia. Entrò al Collegio greco di Sant'Atanasio a Roma[2]. Non senza difficoltà, perché essendo di rito latino e di provenienza non greca non poteva esser ammesso come alunno. Fu però ammesso come convittore. E come tale doveva far giuramento.

Nell'Archivio del Collegio Greco a Roma, c'è il volume manoscritto 53 con il titolo *Iuramenta* sul dorso. Tra il verso della copertina e il primo giuramento si trova un fascicolo, senza titolo e senza numerazione delle pagine, che contiene in ordine alfabetico i cognomi degli alunni e dei convittori che hanno fatto giuramento. All'inizio del fascicolo si trova una spiegazione dell'elenco: "Prima columna primum iuramentum indicat, 2ª. [columna indicat] secundum [iuramentum]; 3ª. [columna indicat] Professionem Fidei". E dopo ogni cognome dell'alunno o del convittore in una o in tutte le tre colonne viene indicato il foglio in cui si trova il giuramento. Avendo esaminato il materiale sono venuto alla conclusione che probabilmente il primo giuramento riguarda gli alunni del Collegio greco, il secondo gli alunni e i convittori e il terzo quelli di rito greco. Il primo giuramento contiene, e.g. "Alli 2 Agosto 1636 / Io Domenico Greco figlio di Mauritio Greco della diocesi di Cisi (?) havendo piena notizia dell'Istituto di questo Collegio mi sottopongo volontariamente alle leggi e constitu-

[1] Bibliografia su Križanić: A. L Goljdberg e I. Golub, "Bibliography", in: T. Eekman e A. Kadić: *Juraj Križanić (1618-1683), Russophile and Ecumenic Visionary*, The Hague-Paris 1976, pp. 329-32; I. Golub, "Bibliografija o Jurju Križaniću od 1974 do 1979", *Historijski zbornik* 31-32 (1978-79) 325-329; I. Golub, *The Slavic Vision of J. Križanić*, Zagreb - Dubrovnik 1993.

[2] S. A. Belokurov, *Jurij Križanić v Rossiji, Iz duhovnoj žizni moskovskogo obščestva v XVII*. v. Moskva 1902, pp. 143-144.

OCP 68 (2002) 375-387

zioni dell'istesso. — Di più io prometto e giuro d'osservare il rito Greco approvato dalla Santa Chiesa Romana — Di più prometto e giuro mentre starò in questo Collegio e dopo che uscirò da quello in qualsiuoglia maniera o finiti o non finiti studi auanti che siano passati tre anni non entrare in alcuna Religione, Compagnia ouero Congregatione Regolare seruo dell'ordine di San Basilio — Inoltre prometto e giuro — ritornare — alla mia prouincia — E questo auanti Dio e uoi prometto e giuro. Così Iddio mi aiuti e questi santi Euangelii di Dio. Finalmente prometto, mentre starò in Collegio, non partirmi dalla maniera di uiuere degli altri Alunni sì nel uestire, come nell'habitatione e nel uitto e mai machinare cosa ueruna contro le constitutioni leggi superiori di esso Collegio" (f. 226 v). Il secondo giuramento non contiene la formula pronunciata, ma la conferma da parte dell'alunno o convittore di averla pronunciata. E terzo, la professione di fede non contiene il testo stesso della professione ma solo la dichiarazione che la professione fu emessa.

Il giuramento di Juraj Križanić si trova nel detto volume Manoscritto 53 nell'Archivio del Collegio greco a Roma, nel foglio 235v, dove non c'è nessun altro giuramento, occupando la formula del Križanić un terzo del foglio, mentre gli altri due terzi rimangono vuoti. Il giuramento viene registrato nella seconda colonna del fascicolo secondo l'ordine alfabetico: Georgius Crisanij; vuol dire che si tratta del cosiddetto giuramento secondo, cioè del giuramento che viene fatto dai convittori. Perché Križanić non aveva fatto il primo giuramento? Credo, perché non era alunno del Collegio greco ma solo convittore. E perché non faceva il terzo, cioè la professione di fede? Perché era romano cattolico. Il giuramento di Križanić è immediatamente preceduto dal giuramento di Giovanni Galimberto e seguito del giuramento di Bianco Mandichari, ambedue sono segnalati nel fascicolo che contiene l'elenco dei giuramenti detti giuramento primo (v. sopra).

All'inizio del giuramento Križanić declina le sue generalità: Nome, cognome del padre: "Georgius filius Gaspan Crisanii"; diocesi: "Dioecesis Zagrabiensis"; nazionalità: "Croatus"; stato: "Nobilis"; stato presente: "Alumnus Sacrae Congregationis de Propaganda Fide", che è provato dal decreto della stessa Congregatione rilasciato il 28 Febbraio dell'anno corrente. E l'anno corrente è il 1641. Dopo aver espresso i suoi dati anagrafici Križanić dichiara di essere entrato nel Collegio Greco con permesso e autorità della Congregazione de propaganda fide. E dice oppure dichiara di aver pronunciato il giuramento che gli alunni della S. Congretatione de propaganda fide devono fare. Lo stesso giuramento fu probabilmente letto secondo la

formula d'uso. Cosa conteneva? Non lo sappiamo. Una cosa però si sà. Križanić si ricorderà di questo giuramento negli ultimi anni della sua vita. Per uscire dall'ordine dei domenicani in cui era entrato di ritorno dall'esilio di Siberia, prendendo il nome religioso di fr. Agostino Križanić pretendeva la nullità della sua professione religiosa domenicana richiamandosi al giuramento fatto come alunno della Congregazione de propaganda fide, secondo il quale giuramento agli alunni era proibito entrare in alcun ordine religioso[3]. Ma questo tentativo di invalidare la sua professione domenicana non ebbe successo. Fra gli obblighi, cui si era impegnato con il giuramento pronunciato nel Collegio Greco, c'era anche quello temporaneo di non entrare durante tre anni in alcun istituto religioso.

Nel giuramento, o piuttosto nella conferma del giuramento professato, Križanić afferma di averlo fatto davanti al Padre Rettore, al Padre Ministro e al Reverendo Pantaleo Ligaridis. Scrive la data non con i numeri ma con le lettere: il giorno è il decimo quarto, l'anno è il millesimoseicentesimo quadragesimoprimo o 1641. Il mese non c'è ma viene indicato da altra mano immediatamente prima del giuramento "Die 14 Maij 1641". Il giuramento è scritto di propria mano dal Križanić che appone anche la sua firma autografa: "Ita est, ego idem Georgius Crisanius Croatus manu propria". È la prima volta che Križanić aggiunge la nazionalità al suo nome, "Croatus".

Seguono le firme autografe: "Ego D. Pantaleo Ligaridius fui praesens" e "Ego Pr. Marcus Lima fui praesens". Chi sono costoro? Chi era il Rettore del Collegio greco davanti al quale Križanić pronunciò il suo giuramento? Era il gesuita Tarquinio Galluzzi (i gesuiti gestivano il Collegio greco). Galluzzi era nato nel 1574, nella regione Sabina. Fattosi gesuita ha emesso i voti solenni il 30. XII. 1610. Dal 1606 al 1617, insegna Retorica al Collegio Romano. Stimatissimo come maestro della parola. Rettore del Collegio greco dal 1632 al 1645. Più dotato per gli studi che per la pedagogia. Dopo il suo rettorato rimase nel Collegio greco. Morì l'8. IX 1649. Al Križanić in Croazia, lasciò una bellissima testimonianza e una raccomandazione[4].

---

[3] I. Golub, "Fonti domenicane su Juraj Križanić", OCP 51 (1985) 388-407; Ivan Golub, "Gli ultimi anni di J. Križanić (1678-1683)", OCP 52 (1986) 378-407.

[4] S. A. Belokurov, *Jurij Križanić v Rossiji*, op. cit., pp. 218-219. Su Galluzzi vedi: Jan Krajcar, "Rectors of the Greek College", in: *Il Collegio Greco di Roma*, a cura di A. Fyrigos, Roma 1983, pp. 152-159; Id., "Some Formative Influences on Križanić's Ideals", in: *Znanstveni skup u povodu 300. obljetnice smrti Jurja Križanića (1683-1983). Zbornik radova II. dio. Jugoslavneska akademija znanosti i umjetnosti u Zagrebu, Radovi o životu i djelu Jurja Križanića*, svezak 4, Zagreb 1986, pp. 150-152; Zacharias N. Tsirpanlis, "Juraj Križanić et les Grecs", in: *ibidem*, pp. 189-193; Id., "Georges et ses relations avec le monde Grec", in: *Balkan Studies*, 17 (1976) 1, pp. 25-

Il primo testimone che firma il giuramento di Križanić è Pantaleo Ligaridis[5]. Nato a Chios da genitori cattolici, brillante studente ed alunno del Collegio greco (1623-1636), fu ordinato sacerdote nel 1639. Al tempo di Križanić era probabilmente prefetto degli studi nel Collegio greco. La Propaganda lo mandò in Oriente. Nel 1642 è a Constantinopoli, nel 1646 è in Romania e nel 1651 diventa monaco con il nome Paisios e nel 1652 Paisios patriarca ortodosso di Gerusalemme lo ordina metropolita di Gaza. Nel 1656 è in Valacchia e nel 1662 va a Mosca. Acquista la fiducia assoluta dello zar Alexej Mihailovič, ed è implicato nella detronizzazione del patriarca di Mosca, Nicon. Morì a Kiev il 24. VIII. 1678. Intelligente e astuto ha scritto sulla vicenda di Nicon e degli starovjerci. Ci interesserebbe sapere nel contesto del giuramento di Križanić, se Križanić avesse confidato a Ligaridis la sua "Intentio moscovitica". Ci chiediamo se per es. gli avesse dato da leggere il suo testo di Promemoria indirizzato a Ingoli, segretario della Propaganda. Infatti Križanić ha scritto "Della Missione in Moscovia", proprio al Collegio greco nel 1641[6]. Ciò che Križanić voleva fare in Moscovia lo fece in realtà Ligaridis, come consigliere dello zar. Križanić non voleva predicare nelle chiese di Mosca ma piuttosto agire alla corte dello zar ed esercitare su di lui un influsso politico, culturale ed ecclesiale[7]. Forse che Ligaridis mutatis mutandis ha plagiato Križanić?

Una conferma della probabilità che Križanić si confidasse con Ligaridis e gli scoprisse la sua «intentio moscovitica» è la lettera che Križanić dopo il ritorno in patria avendo compiuti gli studi a Roma scrisse al segretario di Propaganda Francesco Ingoli dal monastero Studenizze il 31 ottobre 1642. Dopo aver chiesto scusa, di non essersi

44; Id., *Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ρώμης καὶ οἱ μαθητές τοῦ (1576-1700)*, Θεσσαλονίκη 1980, pp. 472-478; V. E. Val'denberg, "Znakomstvo Križaniča s grekami", in: *Byzantinoslavica*, 7 (1938) 1-24.

[5] D. Stiernon, "A. A., Ligaridès (Paisios)", *Catholicisme*, vol. VII, Paris 1975, pp. 772-773. N. Th. Kapterev, *Patriarh Nikon i car Aleksej Mihajlovi*, tom vtoroj. Sergiev Posas 1912; Richard Salomon, "Paisius Ligarides", in: *Zeitschrift für Osteuropäische Geschichte*, Band V, Heft 21 (1931) p. 37-65; Charalambos K. Papastathis, "Paisios Ligaridis et la formation des relations entre l'Église et état en Russie du XVII[e] siècle", in: *Cyrillomethodianum* 2 (1972-73) 77-85; William Palmer, *The Patriarch and Tsar*, cinque volumi, London 1871-1876.

[6] A. Kadić, "Križanićs Memorandum", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Neue Folge, Band 12, Jahrgang 1964, Heft 3, Wiesbaden 1964, pp. 331-339. Z. N. Τσιρπανλῆς, *Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ρώμης καὶ οἱ μαθητές τοῦ (1576-1700)*, Θεσσαλονίκη 1980, pp. 410-412, 150.

[7] I. Golub, "Uz susret Jurija Križanića i Protopop-Avakuma", *Bogoslovska Smotra* 35 (1965) 357-368; Id., *Slavenstvo Jurja Križanića*, Zagreb 1983.

fatto vivo prima, Križanić scrive: «In questo solo le posso dar avviso, che alli 13 Ottobre siamo col Padre Vanovizzi arrivati salvi a casa mia, donde egli si parti subito, et io il terzo giorno. Prego V. S. Ill.ma a mandar questa acclusa a suo viaggio, et a mandarmi la mia missione, perché con questo troverò subito occasione di pratticare; et ad informare il sig. Domenico, acioche mi possa avvisare dello stato del sig. Ligaridio, se si sente qualcosa di esso, perché con questa (come già con altre ho fatto) dimando da lui dei libri schismatici manuscritti e stampati»[8]. Domenico sarebbe Domenico Greco il cui giuramento del 2 Agosto 1636 fatto nel Collegio Greco abbiamo citato o piuttosto qualcun altro personaggio[9]. Probabilmente era amico di Križanić, ed anche di Ligaridis. Da lui Križanić spera saper qualche cosa sulla sorte di Ligaridis. Ligaridis era maestro di lingua e letteratura greca nel Collegio Greco, cioè di cose che Križanić, entrando in Collegio, voleva appunto studiare con le controversie. Alla lettera a Ingoli, Križanić accluse per Ligaridis una lettera, con cui chiede libri schismatici, manoscritti e stampati; e li aveva chiesti già con altre lettere. È quasi certo che li chiedeva anche a voce quando erano insieme nel Collegio Greco, lui, Ligaridis, e Križanić. Sul dorso della lettera di Križanić a Ingoli si trova un riassunto della lettera: «Studenizze 31 Ottobre 1642. Giorgio Crisanio... Che col P. Vanovizzi giunse salvo a casa sua. Desidera sia inviata l'acclusa sua al suo viaggio. Che gli si mandi la missione, che troverà occasione di predicare. Che s'informi il sig. Domenico, acció lo poss'avvisare dello stato del sig. Ligaridio. Che con l'acclusa l'addimanda libri scismatici, manuscritti e stampati»[10]. E sotto il riassunto, manu propria, Ingoli scrisse: «Nihil. Nihil»[11]. In questo doppio «nihil» si trova risposta alla lettera di Križanić cioè — nessuna risposta e niente che Križanić chiedeva sarebbe stato fatto: né sarebbe stato informato il sig. Domenico sulla sorte di Ligaridis, né sarebbe stata acclusa lettera di Križanić per Ligaridis mandata a lui.

Ma cosa era successo a Ligaridis? La Propaganda aveva deciso il 9 settembre 1641, di mandar Ligaridis come missionario nella Grecia Turca (governata dai Turchi); lui, invece rinviava la partenza da Roma per mesi, come se avesse avuto il presentimento che non sarebbe

---

[8] E. Šmurlo, *Rossija i Italija. Sbornik istoričeskih materialov i izsledovanij, kasajuščihsja snošenij Rossii s Italiej*. Izdanie Imperatorskoj akademii nauk. Tom tretij. vypusk 1. Santpeterburg 1911, p. 89.

[9] Τσιρπανλῆς, *Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ρώμης*, op. cit., 520-521, 150, 509.

[10] *Rossija i Italija*, op. cit., p. 90.

[11] Ibidem.

più tornato a Roma; Ingoli, segretario della Propaganda l'aveva quasi costretto a lasciar Roma, per non dire espulso; il 25 maggio è ancora a Roma, solo il 7 giugno si trova a Venezia e, nel mese di Novembre 1642, Ligaridis è a Costantinopoli[12]. Propaganda forse teneva segreta questa missione e perciò non voleva dar al Sig. Domenico nessun informazione su Ligaridis per Križanić. Oppure non ne aveva notizia. E Križanić lasciò Roma gli ultimi di settembre o i primi d'ottobre 1642. Le lettere che Križanić mandava a Ligaridis prima dell'acclusa da Studenizze a fine di ottobre chiedendogli i libri scismatici stampati e manoscritti forse le mandava a Venezia perché gli comprassero tali libri, oppure che li comprassero a Costantinopoli; forse gli aveva dato anche danaro per i libri desiderati. E così Križanić e Ligaridis, due missionari di Propaganda, alunni del Collegio Greco, uno maestro e l'altro convittore, ambedue laureati, hanno nello stesso anno lasciato Roma. Se ne sono andati ognuno alla sua etnia, Ligaridis dai greci ortodossi, Križanić dagli ortodossi slavi. Križanić da Roma, dopo una sosta in patria, è andato a Mosca che pretendeva essere la Terza Roma, e da Mosca venne a Costantinopoli seconda Roma, e da Costantinopoli a Roma antica, Roma dei papi. Ligaridis, invece, da Roma andò alla seconda Roma, Costantinopoli, quindi a Mosca, che sosteneva essere la Terza Roma. Quanto più geograficamente e fisicamente ci si allontanava da Roma antica e papale, tanto più uno si allontanava spiritualmente da Roma come centro del Cattolicesimo.

Sul soggiorno e l'attività missionaria di Ligaridis a Costantinopoli, Križanić poté aver notizie, dopo un certo tempo. Rudolf Schmidt, residente cesareo presso la Porta ottomana, proteggeva e sosteneva Ligaridis a Costantinopoli fin al suo ritorno a Vienna[13]. Nel 1650 Rudolf Schmidt fu inviato come capo di ambasciata dalla corte cesarea di Vienna alla corte Ottomana a Costantinopoli, e Križanić andò con lui come «secretario italiano»[14]. In questa occasione Križanić poteva ricevere dall'inviato Schmidt notizie sul soggiorno costantinopolitano di Ligaridis e sulla sua attività.

Quando pronunciava il giuramento davanti a Pantaleo Ligaridis, Križanić non prevedeva minimamente che Ligaridis sarebbe stato in

---

[12] E. Šmurlo, "Paisij Ligarid v Rime i na grečeskom Vostoke", in: *Trudy V-go sezda russkih akademičeskih organizacij za granicej v Sofii 14-21 sentjabrja 1930 goda.* Čast I. Izdanie Russkih Akademičeskih Organizacij v Sofii 1932, pp. 551-557; Z. N. Τσιρπανλῆς, *Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ρώμης*, op. cit., pp. 473-474.

[13] E. Šmurlo, "Paisij Ligarid v Rime i na grečeskom Vostoke", op. cit., pp. 559, 564, 568, 569.

[14] I. Golub, "Juraj Križanić u Carigradu", *Historijski zbornik* 20-30 (1976-1977) 193-202.

Russia nello stesso tempo che lui. Križanić, dallo zar Aleksej Mihajlovič sarebbe stato espulso dalla capitale Mosca e mandato in esilio alla capitale della Siberia Tobolsc (1661), mentre Ligaridis sarebbe stato accolto a Mosca come profeta dallo stesso zar (1662). Križanić poteva simpatizzare con il patriarca Nikon e la sua riforma liturgica; Ligaridis invece era contro Nikon[15]. Forse in quanto simpatizzante di Nikon, Križanić fu esiliato, mentre Ligaridis in quanto contrario a Nikon, ne fu premiato. Chi sosteneva il patriarca Nikon era eo ipso nemico dello zar. Ligaridis venuto a Mosca si rivolge a Roma alla Propaganda chiedendo un sussidio (sovvenzione, danaro). Finita la guerra fra Russia e Polonia 1667, dal ministro russo degli esteri Afanasij Ordin-Naščokin venne l'iniziativa segreta di unire Polonia e Russia a condizione che il sovrano dello stato unito fosse russo. Il Re di Polonia Jan Kazimir pensava a un «nuovo concilio fiorentino» di unione delle Chiese e in questa vicenda fu da lui incluso nel 1668 anche Ligaridis che in una sua lettera si presentò come unico promotore e propugnatore a Mosca della unione della Chiesa. Tutto senza successo[16]. Se a posto di Ligaridis ci fosse stato Križanić forse ci sarebbe stato un «nuovo concilio fiorentino» sull'unione polacco-russa, cosa che Križanić mutatis mutandis voleva preparare progettandolo già l'anno 1641 nel suo Promemoria, forse affidato a Ligaridis. Križanić per l'avvicinarsi della Russia alla Polonia aveva anche un interesse nazionale slavo, che il greco Ligaridis probabilmente non aveva, essendone anzi nell'intimo contrario. La guerra polacco-russa ha stimolato Križanić a scrivere negli anni 1666 e 1667 l'opera *De Providentia Dei*, dove si impegna anche per l'unione della Chiesa.

Sapeva Ligaridis che Križanić era in esilio a Tobolsc? Poteva saperlo perché era immerso nella vicenda del patriarca Nicon, quale personaggio chiave nella deposizione del patriarca e perché combatteva i vecchi credenti, e come tale probabilmente seguiva quanto accadeva a questo proposito in Russia. Križanić invece per quanto lo permettevano le condizioni di un esule impegnato con i suoi scritti nella vicenda, era anche lui contrario ai vecchi credenti, ma simpatizzava con il patriarca Nicon. Non è sicuro che la fama degli scritti di Križanić fosse arrivata a Mosca. Ma essendo Ligaridis vicinissimo allo zar, poteva interessarsi degli stranieri presenti nella capitale ed esiliati in Siberia. E Križanić era tale. Ligaridis poteva, quindi, sapere di Križa-

[15] I. Golub, "Iz susret Jurija Križanića i Protopop Avvakuma", op. cit., pp. 359-363; N. Th. Kapterev, *Patriarh Nikon i car Aleksej Mihajlovič*, tom 2, Sergiev Posad 1912.

[16] P. Pirling, "Paisij Ligarid. Dopolnitel'nija svedenia iz rimskih arhivov", *Russkaja starina* 1902, fevral', pp. 346-350.

nić esule in Tobolsc ma a condizione di averne seguito le vicende. Križanić era registrato e chiamato non con il nome noto al Collegio Greco, Georgius Crisanius — Georgio Crisanio, ma con il pseudonimo di (Serbenin) Jurij (Ivanov) Biliš. Essendo l'uomo di fiducia dello zar, Ligaridis poteva certo impegnarsi a favore del povero esule exalunno del Collegio Greco, del quale aveva assistito al giuramento[17].

Sapeva Križanić che Ligaridis era a Mosca, che occupava il posto dell'uomo di fiducia assoluta dello tsar, quale lui, Križanić avrebbe sognato di occupare, come aveva scritto nel Promemoria a Ingoli l'anno 1641, forse affidandolo nel Collegio Greco a Ligaridis? Poteva saperlo, perché Križanić seguiva, per quanto fosse possibile a un esule allontanato da Mosca, gli affari ecclesiali e politici. Tutto questo però era condizionato dal fatto che Križanić seguisse Ligaridis. Ligaridis fu chiamato: Paisio Metropolita di Gaza. E così si firmava. Križanić lo conosceva con il nome che portava al Collegio Greco, Pantaleo Ligaridis. Forse Križanić aveva già saputo a Roma che Ligaridis si era fatto monaco col nome di Paisio e che poi si era fatto consacrare metropolita di Gaza dal patriarca ortodosso Paisio di Gerusalemme. Križanić, che si interessò di Ligaridis dopo il ritorno in patria nel 1642, certo non aveva perso interesse per delle informazioni su di lui, quando si trovava la seconda volta a Roma (1652-1658). Se Križanić avesse saputo che Ligaridis era a Mosca e avesse mantenuto i contatti con Ligaridis nel tempo dell'esilio, si sarebbe rivolto a lui per aiuto, o forse avrebbe taciuto per non scoprire la sua identità? Non si sa. Forse ricerche ulteriori daranno risposta. Non è escluso che l'aspra critica di Križanić a monaci e metropoliti greci che vengono in Russia per interessi materiali e come maestri falsi, includa anche Paisio metropolita di Gaza: «Hoc autem tempore oberrant ultro citroque per Russiam (:praesertim Minorem et Albam:) Graeci metropolitae, et patriarchae: Tum veri, tum ementiti»[18].

Se non ne aveva avuto prima, Križanić poteva aver notizie di Ligaridis, da Nikolaj Spafarij Milesku, inviato dallo zar in Cina. In un suo viaggio in Cina, Spafarij passò per Tobolsc. Vi ha fatto una lunga sosta, arrivando il 30 marzo e andandosene il 2 maggio 1675. Si incontrò con Križanić. Križanić scrive: «Essendo arrivato (a Tobolsc) il primo giorno chiese di me; qui è rimasto cinque settimane e non ha

---

[17] O. Promysle, *Sočinenije togo že avtora, kak i «Russkoe gosudarstvo v polovine XVII veka»*, Izd. Bezsonov Peter, Moskva 1860.

[18] *Russkoe gosudarstvo v polovine XVII veka. Rukopis vremen carja Alekseja Mihajlovič*. Otkryl i izdal P. Bezsonov, Moskva 1860, p. 191.

pranzato o cenato senza di me»[19]. Conversazioni con Spafarij erano per Križanić, non c'è dubbio, tempus gratiae. Poteva informarsi sulla vita politica — Spafarij era impiegato nel ministero degli esteri «Posolskij prikaz»; sulla vita ecclesiastica — Spafarij spigolando in campi altrui si occupava di teologia, di filosofia; sulla vita culturale Spafarij era filosofo poliglotta, colto, traduttore[20]. Spafarij ha tradotto nel 1673 dal greco l'opera *Hrismologion: sirevč Kniga prerečenoslovnaja ot proročanstva Daniilova*[21] che Ligaridis, scrisse per lo tsar Aleksej. Vi spiega le profezie di Daniele profeta (capitolo 2) sulle quattro monarchie rappresentate dalla statua mostruosa colpita dalla pietra poi cresciuta in una grande montagna che ha occupato tutta la terra. Non è escluso che Spafarij riferisse a Križanić su Ligaridis. Nello stesso tempo (1674) Križanić scriveva *Tolkovanie istoričeskih proročestv*[22], spiegazione delle profezie storiche, compresa anche la profezia di Daniele sulle quatto monarchie. A Pietroburgo (Santpeterburg), nella Pubblica Biblioteca Saltykov - Ščedrin, ho esaminato tutto il tempo che potevo, lo *Hrismologion* di Ligaridis, il manoscritto voluminoso — 390 fogli su pergamena, con le miniature che rappresentano visioni di Daniele e alla fine la natività di Gesù Cristo. L'ho paragonato con *Tolkovanje istoričeskih proročestv* di Križanić. Si tratta di due diverse concezioni, che in parte provengono dalla stessa formazione; ambedue Ligaridis e Križanić erano allievi del Collegio Greco a Roma. Però le loro posizioni sono contrarie. Per quanto riguarda la pietra della profezia di Daniele che colpì la statua mostruosa, Ligaridis non va più avanti dalla spiegazione tradizionale, secondo la quale Cristo era questa pietra; Križanić invece dice che pietra è si Cristo ma è anche colui che aveva sentito da Cristo la parola: «Tu es Petrus — pietra». Dunque Pietro e i suoi successori. Per quanto riguarda l'impero romano, Ligaridis vede in Russia la continuazione della Nuova Roma (Costantinopoli). Križanić al contrario crede che Roma imperiale (Roma degli imperatori, dell'impero

---

[19] S. A. Belokurov, *Jurij Križanić v Rossiji*, op. cit., p. 226.

[20] D. T. Ursul, *Nikolaj Gavrilovič Milesku Spafarij*, Moskva 1980; Nikolaj Spafarij, *Esteticeskie traktaty*, Podgotovka tekstov i vstupel'naja statja O. A. Belobrovoj, Leningrad 1978; I. N. Mihajlovskij, *Važnejšie trudy Spafarija*, Kiev 1897; Ernst Christoph Suttner, "Pantaleimon (Paisios) Ligarides und Nicolae Milescu", *Kirche im Osten, Studien zur osteuropeischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde* 32 (1983) 73-94.

[21] Il manoscritto si trova a Pietroburgo nella «Publičnaja biblioteka im. Saltykov – Ščedrina», Otdel rukopisej, Ermitaž 27, e anche una copia a Mosca nella «Gosudarstvennaja biblioteka», fond Durov, Šifr N. 2615. Ho sfogliato ambedue i manoscritti ed esaminato i luoghi di interesse. Accanto al titolo si trova il nome del traduttore e l'anno della traduzione: «Nikolaj Spafarij 1673/7181».

[22] *Sobranie sočinenij Jurija Križanića*, Vypusk vtoroj, Moskva 1981.

romano) non esiste più, è caduta secondo le profezie di Daniele, e che ogni tentativo di restaurare, ravvivare tale Roma provoca su di essa il compimento della profezia di Daniele, cioè la distruzione di Roma[23]. Secondo Ligaridis, Roma sarà tolta di mezzo solo in occasione del secondo avvento di Cristo. Mosca è «città degli imperatori romani — ... Poetava Paisio metropolita di Gaza — grad carej romejskih... Pojaše Paisij, gazskij peresedatel»[24]. Da Spafarij Križanić ha potuto avere notizie di Paisio metropolita di Gaza. Forse lo aveva allora rintracciato. E Spafarij, ha forse ritrovato Križanić? Anche per Spafarij gli incontri con Križanić sarebbero *tempus gratiae*, perchè Križanić gli avrebbe fornito informazioni importanti per il suo viaggio in Cina. A Mosca ho letto la relazione manoscritta di Spafarij sul suo viaggio in Cina; non vi fa cenno o menzione di Križanić e dei suoi preziosi servizi; ma la gratitudine è rara virtù.

Dopo il ritorno dalla Cina nel 1677, Spafarij poteva parlare a Ligaridis di Križanić, se avesse ancora trovato Ligaridis a Mosca. E Ligaridis nel 1676 in una lettera al Card. Barberini ha dato incarico da parte del governo russo di sollecitare Roma di riconoscere il titolo di zar appena fosse salito al trono Fedor Alekseevič.[25] E Križanić nei suoi scritti si occupa del titolo regio o dello zar.

Križanić e Ligaridis si sono forse potuti incontrare e riconoscersi a Mosca negli anni 1676-77, dopo il ritorno a Mosca di Križanić e prima dell'espulsione di Ligaridis da Mosca. Il giovane zar Fedor Alekseevič ha amnistiato Križanić, espulso Ligaridis, allontanato dal Ministero degli esteri Spafarij Milescu. Se si fossero incontrati, cosa si sarebbero detti Križanić e Ligaridis, che si erano conosciuti da giovani e adesso si incontrano vecchi? Forse il sessantenne Križanić si è ricordato del giuramento che aveva fatto ventiquattrenne alla presen-

---

[23] Joannes Golub, *De mente ecclesiologica Georgii Križanić*, Romae 1964; Id., "Juraj Križanić als Prophet des russischen Messianismus", *Suedosteuropaseminar* II, Acta, Heidelberg 1974; Id., "Križanićevo teološko poimanje zbivanja", *Život i djelo Jurja Križanića*, Zagreb 1974, pp. 105-129; Id., "Križanić théologien — Sa concéption écclésiologique des événements et de l'histoire", in: Eekman - Kadić, *Juraj Križanić (1618-1683), Russophile and Ecumenic Visionary*, op. cit., pp. 165-179; Id., "Juraj Križanić als Prophet des russischen Messianismus", *Ostkirchliche Studien* 32 (1983) 294-308; Id., "Križanićeva koncepcija povijesti", *Znanstveni skup u povodu 300. obljetnice smrti Jurja Križanića*, op. cit., p. 1-24; Id., "Križanić's Theology of History", *Synthesis Philosophica*, Zagreb 1993, vol. 8, fasc. 2, pp. 231-253; Id., *Križanić*, 1987, pp. 219-223.

[24] A. Sobolevskij, "Perevodnaja literatura Moskovskoj Rusi XV-XVII vekov", *Sbornik otdelenija Russkogo jazyka i slovesnosti*, S. Peterburg 1903, tom 74, pp. 364-365; I. Golub, "Križanićeva koncepcija povijesti", op. cit., p. 13; Id., "Križanić's Theology of History", op. cit., pp. 243.

[25] Pirling, "Paisij Ligarid", op. cit., p. 350.

za di Ligaridis nel Collegio Greco. Cosa avrebbe pensato Križanić alla fine della sua missione in Moscovia? Probabilmente tutt'altro di quello che immaginava, nel progetto o «Promemoria» che da giovane nel Collegio Greco aveva forse confidato a Ligaridis. Come si sentiva constatando che Ligaridis era presso lo zar Aleksej quello che Križanić voleva e progettava di essere. Se non prima, certo dopo il ritorno dall'esilio, Križanić poteva acquistare informazioni sul ruolo di Ligaridis a Mosca. Almeno alcune.

Nell'intervallo di sette anni sono morti i protagonisti. Lo zar Aleksej morì nel 1676 a Mosca, Ligaridis nel 1678 a Kiev. Tre anni dopo, nel 1681, morì in viaggio per Mosca, il patriarca Nicon richiamato dalla Siberia da parte del giovane zar Fedor, lo stesso che nel 1682 ha condannato al rogo in Siberia il Protopop Avvakun. Nello stesso anno 1682 è morto anche lo zar Fedor. Križanić amnistiato e chiamato dall'esilio di Siberia a Mosca dallo zar Fedor che lo voleva nel Ministero degli esteri dove si preparavano traduzioni di vari libri, non voleva rimanere a Mosca (sognata e desiderata dalla giovinezza). Voleva, ormai anziano, pubblicare a Vilna la sua *Moscovia*, come Possevino aveva pubblicato a Vilna la sua *Moscovia*, libro che lo aveva ispirato e entusiasmato a favore della Moscovia da giovane. Deluso in Vilna Križanić si avviava con il bagaglio di libri e manoscritti a Roma, dove li pubblicherà, andando, per non dire approffitando del movimento delle truppe polacche, coll'esercito di Jan Sobieski a Vienna assediata dai Turchi dove morì nel 1683. Križanić, che era andato in Russia anche per sollecitare lo zar alla lega contro i Turchi, è caduto nella battaglia vittoriosa contro i Turchi. Giochi della divina Providenza? Deus ludens. Deus ridens.

Križanić, sembra aver avuto due «amici», che non lo erano, ambedue bramosi di onori ecclesiastici: il suo compaesano francescano Raphael Levaković che voleva a ogni costo diventar vescovo, e quando vide che insieme con lui era proposto anche Križanić come vescovo dei Valaichi in Croazia, si era offeso e arrabbiato, divenendo poi in altra occasione arcivescovo di Acrida; e l'altro, Pantaleo Ligaridis che si è fatto consacrare metropolita dal patriarca ortodosso. Križanić invece scrisse al segretario di Propaganda «Non praetendo honores, non promotiones, non praemia»[26].

Il giuramento di Križanić è stato firmato anche da Marco Lima[27], alunno del Collegio greco, divenuto in seguito gesuita. Al tempo di

---

[26] Belokurov, *Jurij Križanić v Rossiji*, op. cit., p. 256.

[27] Krajcar, "Rectors of the Greek College", art. cit., pp. 178-179; Z. Tsirpanlis, "Gli alunni del Collegio Greco", in: Fyrigos, *Il Collegio Greco*, op. cit., p. 17; Thomas Papa-

Križanić era ministro del Collegio; fu poi penitenziere a Loreto, maestro nelle isole dell'Arcipelago greco, autore di opere ecclesiastiche. La Congregazione de Propaganda fide nel 1625 ha preso la decisione di mandarlo in Russia presso l'Arcivescovo di Kiev per insegnare il latino, il greco e altre scienze; poi nello stesso anno ha deciso che Lima provvisoriamente rimanga nel Collegio Greco fino a che parta per la Russia con un compagno[28]. Qui si pone un'altra domanda: Križanić avrà parlato con Lima dei suoi progetti per la Moscovia, gli avrà dato a leggere il Promemoria che contiene il suo "messianismo culturale"? E viceversa si pone la domanda se Lima abbia influito su Križanić?[29]. Lima muore a Recanati l'8 aprile 1664[30].

Il giuramento di Križanić sollecita nuove domande che dovrebbero trovare risposta attraverso ulteriori ricerche. Comunque, è chiaro che i due anni trascorsi da Križanić al Collegio Greco, anni di formazione, hanno avuto il loro influsso. Particolarmente la teologia della conciliazione, per così dire, di Križanić poteva valersi dell'influsso di un'altro greco, Leone Allacci, l'autore dell'opera monumentale: *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione* (Coloniae Agrippinae 1648).

LE FONTI

Archivio del Collegio Greco a Roma, Manoscritto 53: Iuramenta

a + a

[a] Die 14 Maij 1641 [a]

[b] Ego Georgius, filius Gaspari Crisanij, dioecsesis Zagrabiensis, Croatus Nobilis, a S. Congregatione de propaganda fide, in numerum alumnorum receptus, prouti patet ex uigore Decreti ab Eadem Congregatione, sub 28 Februarij, anni currentis, emanati. Fateor me permissu et authoritate praedictae S. Congregationis Collegium Graecorum in Vrbe, ingressum esse; In eodemque coram Adm. R. Pre Rectore R. Pre Ministro, nec non Adm. Rdo

---

dopoulo, "Libri degli studenti greci di Sant'Atanasio di Roma", in: Fyrigos, *Il Collegio Greco*, op. cit., p. 221.

[28] Josef Metzler, "Le antiche e principali fonti storiche sul Pontificio Collegio Greco presso l'Archivio della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli o De Propaganda fide", in: Fyrigos, *Il Collegio Greco*, op. cit., p. 332.

[29] I. Golub, "Juraj Križanić, Prorok Mesijanizma kulture — Križanecevo o Misiji u Moskoviji — Della Missione in Moscovia", *Bogoslovska Smotra* 66 (1996) 57-87.

[30] Josephus Fejér S.I., *Defuncti secundi saeculi S.I. 1641-1740*, vol. III, I-M, Romae 1988, 162.

Dno Pantaleone Ligaridio illud iuramentum emisisse et solemniter praestitisse, quod Alumni S. Congregationis praestare tenentur. Die decima quarta, Anni milles: sexcentes: quadrages: primi.

Ita est, ego idem Georgius Crisanius
Croatus
Manu propria[b]

[c]Ego D. Pantaleo Ligaridius fui praesens.[c]
[d]Ego Pr: Marcus Lima fui praesens.[d] (f. 235 v)

a - a alia mano
b - b autografo di Križanić
c - c autografo di Pantaleo Ligaridis
d - d autografo di Marco Lima

Vlaška 38
HR-41000 Zagreb
Croazia

Ivan Golub

Gregory Myers

The Music and the Ritual of the Holy Thursday *Pedilavium* in Late Russian Liturgical Practice; Byzantine and Slavonic Antecedents[1]

In memoriam Stefan Kozhukharov[2]

I. INTRODUCTION

Among those occasions accorded a special position in the ordines of both the Eastern and Western Church, is the ritual of the Washing of Feet or *Pedilavium*, on Great and Holy Thursday.[3] Observed throughout the Byzantine Commonwealth in the Middle Ages, this ceremony can be traced back beyond Constantinople's Great Church of Hagia Sophia to the Jerusalem Church of the Resurrection, with descriptions found among the oldest extant liturgical sources.[4] Yet the historical line of the ritual's descent on Slavic, and particularly on Russian soil, is far from straight. A survey of Russian liturgical practices from the time of Christianization reveals no less than three dis-

[1] This is an expansion of the paper presented at the sixty-fourth annual meeting of the American Musicological Society, held in Boston, October 28-November 1, 1998. Its creation took place at the Hilandar Research Library at Ohio State University where I had the opportunity to research it in August 1998. The transformation to the present article occurred the following summer where I was again in residence at the Hilandar Research Library. I would like to express my sincere thanks to Professor Predrag Matejic of the HRL and to all the staff there for their inestimable help. A debt of gratitude must also be expressed to Deacon Alexander Rentel of the Institute for Oriental Studies in Rome whose expertise from his exhaustive research into the liturgical aspects of the *Pedilavium*, greatly benefitted this study. Also, I would like to thank Professor L. Berggren of the Simon Fraser University Faculty of Mathematics for his kind suggestions in the revising of this study.

[2] Professor Stefan Kozhukharov of the Bulgarian Academy of Sciences and one of the world's leading authorities on Slavic hymnography, passed away early in 2000.

[3] More familiarly known as "Maundy Thursday" in the West. As for the service of the Washing of the Feet, some sources refer to it as *Lavipedium*, and *Pediluvium*.

[4] For a detailed exposé of the Western tradition of the ritual, see Manfred Bukofzer's now classic *Studies in Medieval and Renaissance Music* (New York: W. W. Norton, 1950), 217-310. While this study is an examination of the *Pedilavium* in the Christian East, particularly as it was manifest in the Slavic world, there is a definite need for more comprehensive comparative study the Eastern and Western transmission of the ritual both liturgically and musically.

tinct variants of the rite co-existed: Constantinopolitan-cathedral (i.e., Great Church), the Studite monastic and cathedral fusion of Patriarch Alexius, and the Neo-Sabbaitic or Jerusalem monastic redactions.

The following is an attempt to trace the lineage of this ritual and the musical numbers that accompany it in Russian Orthodox liturgical practice. By using collections of intermediary Greek and Slavonic rubrics and available musical sources, it will be shown how much of the ancient ritual survived in the Russian sources as late as the seventeenth. We shall find that these late documents not only support the continuation of the liturgical and musical practices of Byzantium, but also provide evidence that the final evolution of an antique custom was preserved in at least one northern Russian center.

During Russia's Kievan Period (eleventh to thirteenth centuries), church rituals were governed by two liturgical ordines which were in simultaneous use: the Typikon of the Great Church, Hagia Sophia, and the Typikon of Alexius Studite, which was a hybrid ordo that fused the All-Chanted practices of the Great Church with the monastic order of psalmody. The period of the late fourteenth-early-fifteenth centuries was a major historical juncture at which tremendous yet gradual change took place in the liturgical life of the Russian Church. At that time, following the liturgical reforms of the Moscow Metropolitan Kiprian, the Neo-Sabbaitic Typikon of Jerusalem, already in use in South Slavic lands, was introduced into the Russian Church, supplanting both Great Church and Studite ordines, except for the territories of Novgorod and Pskov.[5]

By the seventeenth century, the *russification* of Byzantine elements of the Divine Services of the Russian Orthodox Church was complete. Beneath the historical stratification, however, vestiges of the most ancient liturgical elements brought to Rus' at the time of her Christianization, remained intact.

II. THE ORDER OF THE *PEDILAVIUM* IN THE LATE RUSSIAN SOURCES

A. The Hierarchical Ceremonial Book or *Chinovnik* of Novgorod's St. Sophia Cathedral; B. The Sixteenth-Century *Order of Service of the Arch-*

---

[5] On the years of Russia's acceptance of the Jerusalem typikon, see Nicholas Uspensky, *Evening Worship in the Orthodox Church*, (trans. and ed. Paul Lazor, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 91 and n.150. For a full description of Metropolitan Kiprian's liturgical reforms, see I. Mansvetov, *Mitropolit Kiprian v ego liturgicheskoi deyatel'nosti* (Moscow, 1882).

bishop of Great Novgorod and Pskov; C. The *Chinovniki* of Moscow's *Uspensky Sobor*, and the *Preobrazhensky* Cathedrals of Kholmogorsk and Nizhni-Novgorod

Lord Novgorod the Great, as the venerable republic and its territories were so honored by Russians throughout the Middle Ages, was one of the most northerly points of Byzantine cultural influence in the Middle Ages. The *Hierarchical Ceremonial Book of Novgorod's St. Sophia Cathedral*, or given its full Russian-language title, "Чиновникъ Новгородскаго Софийскаго Собора," (hereafter referred to simply as *Nov-Chin*) was the preeminent liturgical ordo of that town's central cathedral in the seventeenth century. Novgorod, with Pskov, managed to maintain a cultural autonomy and independence especially during the time of the Mongol occupation of Rus', witness the prominence of local saints and historical events recorded in the *Nov-Chin*. Moreover, established traditions die hard, and evidence provided by the *Nov-Chin* has shown that elements survived until at least the first half of the seventeenth century, affirming that the old customs continued to be observed at least in the territories of Novgorod. Although it is a late source, this document preserves many liturgical customs with origins in the tenth-century cathedral rituals of the Great Church of Constantinople, Hagia Sophia, and the Church of the Resurrection in Jerusalem.

In the opinion of Nicholas Uspensky, the Byzantine cathedral rituals brought to Russia vanished in the middle of the thirteenth century when Rus' endured the Tatar invasion, and that the old offices were preserved only in the region of Novgorod, out of the reach of the Mongol horde.[6] The same scholar considers that the fall of the city to the rising Muscovite state in 1478 led to their disappearance there as well.[7] By this time Novgorod had also lost its prestige as the artistic center it once had been in the fourteenth century, having forfeited much of its cultural prestige along with its political independence. We shall establish, however, that much of the ancient liturgical apparatus, and the music (at least the choice of sung texts and their manner of performance) survived in the *Nov-Chin*.

In addition to the *Nov-Chin* there are three other contemporaneous seventeenth-century manuscripts belonging to some of the major cathedrals of medieval Russia, also compiled and published by Alex-

---

[6] Nicholas Uspensky, *Evening Worship*, 73.

[7] Nicholas Uspensky, *Evening Worship*, 73. the reference is actually to the loss of the city's independence.

ander Golubtsov between 1899 and 1908.[8] These include ceremonial books for Moscow's *Uspensky Sobor* (Dormition Cathedral), and the *Preobrazhensky* (Transfiguration) Cathedrals of Kholmogorsk and Nizhni-Novgorod.[9] Each describes the liturgical practices and local customs of that specific ecclesiastical center. In their general construction, format and content, the *Nov-Chin* and the three others are modeled on the Byzantine cathedral typikon or *Arkhieratikon*, which was a compilation of rubrics for those services involving a hierarch, (patriarch, metropolitan, archbishop or bishop). Although it is the consensus of some scholars, e.g., Johann von Gardner and Golubtsov himself, that the *Chinovniki* recorded only local customs of a particular center, the presence of a large number of prominent rituals of considerably older Byzantine provenance would suggest otherwise.[10] Liturgical practices imparted to Rus' by the Constantinopolitan churches and monasteries and recorded in the *Chinovniki* include:

(1) the Observance of the *Indiction* or the beginning of the church year (September 1);[11]

(2) the Order of the Elevation of the Venerable Cross (September 14);

(3) the *Lite* or Procession on feast days;[12]

---

[8] Professor A. P. Golubtsov, "Chinovnik Moskovskago, Novgorodskago, i dr. soborov." Moscow, 1899-1908. Printed in *Chteniya v Obshchestve istorii i drevnosti Rossiiskii pri Moskovskom Universitete* (Moscow, 1899-1908).

[9] While difficult to find on a modern map of Russia, the town of Kholmogorsk is now a village near the northern sea-port of Archangelsk. Note also that Nizhny-Novgorod should not be confused with *Lord* Novgorod the Great. The former is located east of Moscow, while the latter is in the northwest part of Russia.

[10] Johann von Gardner, *Gesang der russisch-orthodoxen Kirche bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, 1, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983), 255; A. Golubtsov, 3. Concerning the survival of Great Church/Studite practices preserved in the other *Chinovniki*, Arranz writes with regard to the *Chinovnik* of Moscow's Uspensky Sobor: "Le *Chinóvnik* de Moscou, appelé aussi Skazánie, décrit encore en 1621 des cérémonies, — comme la lecture de l'évangile par le patriarche et aussitot après par les diacres, — venant en ligne droite de Sainte-Sophie de Constantinople. Uspensky étudie à fond cette question, en rapportant sur deux colonnes le texte du Skazánie et celui du Typikon de Sainte-Sophie (Dresde 104): les cérémonies de Constantinople ont été littéralement transférées et appliquées à topographie du Kremlin. Toujours en se basant sur les rubriques des lectures de l'évangile, l'A démontrre que certaines traditions cathédrales étaient aussi en vigueur dans les monastères." (Miguel Arranz. "L'office de la veillée nocturne dans l'Eglise grecque et dans l'Eglise russe," OCP, 42 (1976), 413-414.)

[11] The elaborate description of the *Indiction* occupies the first 18 pages of the *Nov-Chin*.

(4) the days of the Dedication of the Church (December 23);[13]

(5) the Order of the Three Children in the Fiery Furnace on the Forefeast of Christmas;[14]

(6) the Arrival of the Hierarch on a Donkey on Palm Sunday;

(7) the Ablutions of the Holy Altar table and the Washing of Feet on Holy Thursday, and;

(8) the Ablutions of the relics on Great and Holy Friday.[15]

As an added bonus besides the four seventeenth-century documents, appended to the end of the published edition of the *Nov-Chin* is an even older source: the sixteenth-century Чин Церковный Архиепископа Великого Новгорода и Пскова or *Ecclesiastical Order of Service of the Archbishop of Great Novgorod* and Pskov, which was also consulted for this study.[16] The manuscript came originally from the Volokolamsk Monastery, *MS no. 410*, but was later transferred to the Theological Academy in Moscow. Velimirovic states that it,

> appears to have been written under the direction of Theodosius, at one time archbishop of Novgorod, and, according to one of its investigators, the manuscript reflects the practice of Novgorod in the forties of the sixteenth century.[17]

According to Velimirovic, this document contains the oldest Slavic language description of another Byzantine ritual transplanted in Russia: the *Order of the Three Children in the Fiery Furnace* on the Forefeast of Christmas. In addition to this, the *Pedilavium* and those rituals of ancient Byzantine provenance listed above, the sixteenth-century Order of Service of the Archbishop of Great Novgorod and Pskov also describes: the Ablutions of Holy Relics, the Consecration

---

[12] Designated *Moleben* in the *Nov-Chin*.

[13] See Gregory Myers, "A Tale of Bygone Years: The Kontakion for the Dedication of a Church in Medieval Rus', A Source Study and a Reconstruction." *Canadian Institute of Balkan Studies* (Toronto, 1997).

[14] See Note 7 above.

[15] M. Lisitsyn, *Pervonachal'nyi slaviano-russkii tipikon*, (St. Petersburg, 1911, hereafter *PSRT*), 159-160.

[16] A. Golubtsov, *Chinovnik Novgorodskago Sofiiskago Sobora*, 239-262. Evidently, Golubtsov did not publish the entire manuscript.

[17] Milos M. Velimirovic, "Liturgical Drama in Byzantium and Russia," DOP, 16 (1962), 365-66. A microfilm of this manuscript was examined at the Hilandar Research Library of the Ohio State University.

of the Antimensions, the Royal Hours for the Vigils of Christmas and Epiphany, the Sundays of Meat and Cheesefare, St. Theodore, various festal processions, and pontifical services for the church feasts of several local Novgorodian churches.[18] The source, whose description of the *Pedilavium* is among the least detailed of the *Chinovniki*, nevertheless provides an invaluable link with an earlier period.

For the history of Russian liturgy, Miguel Arranz describes the *Chinovniki* collectively as compilations of rubrics in which three Byzantine traditions are haphazardly intermingled: cathedral (i.e., Constantinople's Great Church), Alexian Studite and Neo- Sabbaitic.[19] In the *Chinovniki*, one perceives in Russian church practices of the fifteenth to seventeenth centuries a bewildering variety of usages. These could be attributed to a uneven fusion of ancient traditions with the new ones of the rapidly spreading Jerusalem typikon.[20]

In the special case of the *Nov-Chin* one may observe more specific liturgical features of Byzantine cathedral practice, for example, the roster of personnel required to execute the elaborate ceremonies. These would include the requisite hierarch and the special order of singing *diaki* and *pod-diaki* (so-called singing clerks) whose antiphonal singing of the psalms, and their rendering of exclusive types of chant (e.g., *Demestvennny Rospev* and *Strochnoe Pienie*) in the Ambo, recall the activities of the Domestiki of the Great Church.[21] As for the *Pedilavium* twelve priests and at least one deacon were also re-

---

[18] Folios 44v-63r. A. Golubstov, *Chinovnik*, ix. Golubstov goes on to say that, "The end of the manuscript is taken up by a service table of the Trinity-St. Sergius Monastery (ff. 64-78), the first and a large part of it contains a type of Divine Service by its compiler, the founder Ioasaph, in which the church service is determined by how it is set forth, firstly from day to day, then from year to year.... The long indexed list, whish is small and fragmented, concludes with a short edict for the royal hours and a full polychronion to the Grand Prince, Vasili Ivanovich (1505-1533), his two sons: Ivan and George, the Novgorod Archbishop Makary, and two independent princes, George and Andrew Ivanovich." (ff. 1-43.) These folios are not included in Golubstov's publication.

[19] Miguel Arranz, "L'office de la veillée nocturne," 413.

[20] "L'office de la veillée nocturne," 413. Arranz goes on to say, "Les éditions du Typikon de Jérusalem de 1610, 1633 et 1634 ont beaucoup contribué à assurer son expansion et à établir son autorité. Cependent les autres traditions n'ont pas été pour autant éliminées." (413.)

[21] *Demestvenny Rospev* was a particular type of melismatic chant that first appeared in manuscript sources of the sixteenth century, while *Strochnoe Penie* was a peculiar form of Russian heterophony of the early seventeenth century. On the issue of Strochnoe Penie in St. Sophia Cathedral, see Gardner, *Gesang*, 255. Concerning the performance of psalmody as prescribed by the Chinovniki, see M. Arranz, "L'office de la veillée nocturne," 416.

quired.[22] While the *Nov-Chin* was selected as the representative seventeenth-century source preserving the most interesting transmission of the *Pedilavium*, all were consulted for the investigation.

III. The Order of the *Pedilavium*: Liturgical and Musical Antecedents of the Neo-Sabbaitic Fusion in Medieval Russia

a) *The Sources*

Of the seven categories of Byzantine rituals listed above, the Holy Thursday order of the Washing of Feet or *Pedilavium* has been singled out for examination largely because of its widespread practice throughout Christendom in the Middle Ages. The version of the *Pedilavium* as recorded in the *Nov-Chin* derives elements from the ancient monastic ordo and the cathedral office in a sort of Neo-Sabbaitic fusion. The preliminary examination of this ritual in the *Nov-Chin* involved the location of liturgical antecedents containing the form of the rite as it appears in the *Chinovniki*. The first is the *Euchologion sive rituale graecorum* of Jacques Goar, a conflation of some of the oldest surviving Byzantine liturgical manuscript sources up to the sixteenth century, and compiled in the seventeenth century.[23] The other is an English-language account of 1772 by John Glen King, D. D., "Fellow of the Royal and Antiquarian Societies and Chaplain to the British Factory at St. Petersburg" (hereafter referred to simply as *King*), whose description is actually an exact translation of Goar.[24] Goar emerges as the immediate archetype or textus receptus for that which is preserved in the *Nov-Chin*.

In the ensuing search for more forebears of the *Pedilavium*, six additional earlier sources preserving the different variants of the ritual were sought out, all of which predate Goar and King. Each of them is representative of the different coexistent liturgical strains:

---

[22] J. von Gardner, *Bogosluzhebnoe Pienie Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi*, Tom 1 (New York: Holy Trinity Russian Orthodox Monastery, 1978), 531.

[23] Goar, 591-596.

[24] John Glen King, D.D., *The Rites and Ceremonies of the Greek Church, in Russia: The Office of the Divine and Holy Lavipedium* (London, 1772 Reprint New York: AMS Press Inc., 1970), 409-416.

(1) the descriptions of the Order as found in copies of the *Typikon of the Great Church*;[25]

(2) the twelfth-century *Triodium Athoum*, a Greek transmission of the rubrics and the sung texts with musical notation;[26]

(3) The Order of Service for the Church of the Resurrection in Jerusalem as found in a manuscript dated 1122.[27]

(4) *Athens Greek 788*, the thirteenth-century *Typikon of the Theotokos Evergetis Monastery*, which preserves the All-Chanted variant of the ritual;

(5) The oldest Slavonic record of the order of the Washing as found in the late eleventh-century copy of the Alexian-Studite typikon, *Tretiakov Gallery, ms. no. K5349*, the so-called "Tipografsky Ustav";[28] and

(6) The twelfth-century *Novgorod* or *Chilandar Fragments*, both Sticherarion and Heirmologion, which preserve the oldest Slavonic notated settings of the sung texts.[29]

---

[25] Juan Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise*, 2 (ms Holy Cross 40), (*Orientalia Christiana Analecta* 165-166, Rome, 1963), 72-79; *PSRT*, 139-141. Also *Dresden 104* and *Patmos 266*. See note 28 below for the *Prophetologion* transmission.

[26] *Monumenta Musicae Byzantinae* (hereafter *MMB*), 9, *Triodium Athoum, pars principalis* (Copenhagen: Munksgaard, 1975), ff. 84v-90r. A second contemporaneous paleobyzantine manuscript with Coislin notation, the *Sticherarium Antiquiorum Vindobonense* (MMB 10, pars principalis, *Codex theolo. gr. 136*, ed. Gerda Wolfram), which includes a set of four stichoi for the *Pedilavium* on folios 212r-212v, was also included in the study.

[27] A. Papadopoulos-Kerameus, "Τυπικὸν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας" in *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, 2 (St. Petersburg, 1894, Reprint Brussels: Culture et Civilisation, 1963), 108-116 (hereafter as *PKA* 2).

[28] Unpublished microfilm, ff. 6r-6v. Compare David Petras, *The Typikon of the Patriarch Alexis the Studite: Novgorod-St. Sophia 1136* (Cleveland, 1991). On folio 113v of the "Tipografskii Ustav," in the Alleluiarion section of this manuscript, the TU furnishes the following texts for Great and Holy Thursday, Mode VI: **Блаженъ разоумѣваıа** = Μακάριος ὁ συνίων, and **Вразн мои рѣша зълаıа мънѣ** = Οἱ ἐχθροί μου εἶπαν, unfortunately without musical notation.

[29] The Sticherarion is actually a notated Triodion, preserving chants for the Great Lenten Fast. *MMB*, Main Series, 5a and 5b, *Sticherarium* and *Hirmologion* (Copenhagen: Munksgaard, 1957), 24r-26v; E. Koschmieder, *Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente* (Munich, 1953), 190-191. Hereafter referred to as the "Novgorod Fragments."

These sources have been supplemented with later ones to complete the construction of a chronological "bridge" to the seventeenth-century documents.

b) *The Ritual:*

1. The Tenth to Thirteenth Centuries: the Typikon of the Great Church, the Jerusalem Typikon of the Resurrection and the Alexian Studite Fusion in Rus'.

From the outset, the researcher is plagued with inconsistencies and discrepancies among transmissions: there is neither concordance among sources nor consensus among scholars. Doubtless, the ritual of the *Pedilavium* had its origins in Jerusalem, and it is to the Patriarchal Church of the Resurrection where we must look to find its beginnings. This does not, however, preclude the fact that variations of the rite sprang up in other ancient Christian centers, for instance, Rome, Alexandria and Constantinople. With the advent of the Typikon of the Great Church in the tenth century, Jerusalem-Patriarchal and Constantinopolitan-Cathedral variants appear to vie with one another.[30] When the Studite Typikon of Patriarch Alexis made its

---

[30] The rubrics for the *Pedilavium* in the *Holy Cross* and *Dresden 104* copies (Mateos and Dmitrievsky) of the Great Church Cathedral Typikon describe a rather simple service. According to Sebastien Janeras, the ritual takes place after the Tritoekti in the narthex, with the assistance of the patriarch, where it is interpolated into the office of the Lychnikon, and has the following schema:

Prooemiac Psalm
Lucernarium Psalms (Psalm 140 "Κύριε ἐκέκραξα" and others)
Prokeimenon
The Washing of Feet: Gospel from John 13, 3-11
the rite of Washing
Gospel from John 13, 12-17
Litany of Dismissal

Then follows the proper Lychnikon Office for Holy Thursday:

Introductory Psalm 85
Lucernarium Psalm 140
The entrance of the Patriarch
The Readings
The Litany of St. Basil the Great (Sebastien Janeras, le Vendredi-Saint dans la Traditions Liturgique Byzantines. Analecta Liturgica 12 (Rome, 1988), 145-146.

Dmitrievsky makes a side-by-side comparison of the order of the *Pedilavium* from copies of the Jerusalem (no. 43, *PKA* 2) and Great Church (Dresden 104) typika and concludes that they are indeed very similar) (see Dmitrievsky, *Drevneishie Patriarshie Typikoni Sviatagrobskii Ierusalimii i Velikii Konstantinopolskoi Tserkvi* (Kiev, 1907),

appearance in the eleventh century, for perhaps the first time we are presented with a liturgical ordo in which monastic and cathedral elements are fused, providing us with a reconciling anchor in a sea of disparate and conflicting local traditions. What ultimately emerges are three strains: Great Church Cathedral, Studite-monastic and Jerusalem Neo-Sabbaitic. Caution, however, must still be exercised. For example, that version of the rite considered "All-Chanted Cathedral" are found only in the monastic typika, e.g., the "Tipografskii Ustav," *Novgorod-St. Sophia 1136*, the *Typikon of the Theotokos Evergetis, Athens 788*, and to a lesser extent, the Dresden copy of the Great Church Typikon, no. 104.[31] Moreover, the manuscript tradition or type in which the rite is transmitted also plays a critical role: it is essential to distinguish among *Typikon*, *Prophetologion* and *Euchologion* transmissions of the rite.[32] The Slavs were indeed heirs to a convoluted tradition!

In an attempt at clarification of the variants in the ritual's transmission, a comparative table of the rites, ancient monastic, cathedral, and *modern*, has been compiled, and is presented in Table 1, below. The table is the result of a process of consolidation and distillation of rubrics from these various older sources, Byzantine and Slavic, so necessary in establishing an approach to the *Chinovniki*. Immediately following Table 1 is a supplementary chart (Table 1A) which features a detailed comparison of both Greek and Slavic versions of the Alexian Studite transmission showing the triple antiphon construction of the prefatory action. Generally speaking, in spite of local variations in the transmission of the rite, the order of service for the *Pedilavium* shows a consistent infrastructure of three large sections in all sources:

(1) Prefatory actions preceding the Washing, indicating when, i.e., at what hour: before or after the Liturgy, where in the church (e.g., the narthex), and how the service begins, and

127-131; see also Lisitsyn, *PSRT*, 139-141. The ritual as used in the chart below draws more on the Dresden copy of the Great Church typikon.

[31] Included with the Evergetis typikon is the Slavic *Chludov Triodion*, no. 138, which provides the entire array of antiphons with stichoi for Psalm 118. See Table 1a below, for a comparative chart of these antiphons in both Greek and Slavonic transmissions.

[32] For the *Prophetologion* transmission of the *Pedilavium* see Carsten Høeg and Gunther Zuntz, eds. *Prophetologion*, Fasc. 4, *MMB*, vol. 1 (Copenhagen: Munksgaard, 1960), 384f. The *Prophetologion* reflects Great Church Cathedral practice.

what was sung. This part is demarcated by the first Gospel reading (John 13:3-11);[33]

(2) The actual ritual of the Washing of Feet, which is played out as a dialogue or drama in the later sources, and interrupts the Gospel reading;

(3) The second Gospel reading (or continuation), John 13: 12-18, and the order of Dismissal, including the prayers, what verses or hymns were sung, whether or not there is a Litany, whether there is a resumption of Vespers, Matins or the beginning/conclusion of the Liturgy and an *Apolysis*.

2. The Fourteenth to Seventeenth Centuries: *Trebnik 371*, the Alexandrine *Euchologion*; the *Chinovniki*[34]

The most important feature that distinguished both the old Constantinopolitan cathedral and monastic variant, was that the *Pedilavium* was to be performed at the end of Vespers. This is in contrast to its interpolation after the Ambo Prayer at the end of the Liturgy, which is the position the ritual occupies in both the Goar Euchologion and the *Nov-Chin*, as in the Jerusalem typikon.[35] Indeed, the order of service migrates from the end of Vespers to the end of the Liturgy.[36] For Russia, the tradition seems to coalesce in the fourteenth century.[37] The first Russian witness of this "modern" fusion is found

---

[33] Most sources indicate that the order of the *Pedilavium* takes place after the ritual Washing of the Holy Altar Table. Also of interest is that the oldest copy of the Alexian Studite transmission, K5349, is the only source to say that the Foot Washing begins after the Ninth Hour (f. 6r); the later version of this same ordo, Novgorod 1136 (f. 15r, *PSRT*, 221, n. 37) specifies "before the liturgy" ("прѣже сватъїа лүтергиа" [sic.]).

[34] The form of the *Pedilavium* ritual transmitted by all four *Chinovniki* reflects the cathedral typikon tradition.

[35] The practice of interpolating the *Pedilavium* after the Ambo Prayer appears to be a later development, i.e., after the fourteenth century, even according to Jerusalem usage.

[36] Indeed, in the twelfth-century copy of the Jerusalem Typikon (PKA 2, 108), a Vespers service is interpolated at the end of the Liturgy of St. James.

[37] The order of service shows a remarkable stability and consistency well into the eighteenth century, with only slight variation, witness the accounts provided by a Triodion manuscript of 1725 for the Moscow Cathedral of the Dormition, in *Drevniaia Rossijskaia Vivliothika*, chast 11. Moskva, 1789 (Slavistic Printings and Reprintings, ed. C. H. van Schooneveld, Mouton: The Hague, 1970), 83-90. The description of the *Pedilavium* is recorded exactly as it appears in the *Chinovniki*.

Table 1

THE OFFICE OF THE DIVINE PEDILAVIUM		
Alexian Studite Monastic Office (10th-14th Centuries, K5349, Ms. 330/380, A788)	**Ancient Cathedral Office (10th-14th Centuries, Dresden Typikon, Pogodin 48)**	**Neo-Sabbaitic Office (14th-18th Centuries, Goar, PKAII, Chinovniki)**
After the **Ninth Hour.** After the **Beatitudes** and the **Litany** The deacon says: In the peace of Jesus Christ . . ."The priest: "For thou art holy."	**At Vespers after the Washing of the Holy Table.**	**After the Prayer behind the Ambo**, the hierarch, as he is vested for the Liturgy, goes with in the Royal Doors of the church, where the basin for the washing is prepared by the sacristan; the twelve brethren who are to be washed by the principal, among whom there must necessarily be the *oftiarius* and *oeconomus*, being seated in their order. Then the rest of the brethren go out with the priest, and **sing Psalm 50**. At the end of which are recited the following hymns from the Kanon of the Great Fast (Thursday)
Then all gather in the narthex. "Father bless." "Blessed is the kingdom . . ."	Gathering in the Narthex. The censing. "Bless Master." "Blessed is the Kingdom."	
	Psalm 103 (Proemiac Psalm) "Bless the Lord, O my soul." **Psalm 140** ("O Lord, I cry unto Thee") with verses Verse 1 Verse 2 Verse 3 "Glory, now and ever" **Theotokion** **Prokeimenon**	**Hymn VI:** **The Fifth Ode of the Kanon, Mode VI:** **"United by the bond of Love"** "The Wisdom of God, who gathers the waters . . ." "To show a pattern of humility to his disciples . . ." **The Verses of the Lavipedium,** **Tone I:** "Thou, O Christ our God, being girded with a towel . . ." **Tone II:** "Peter was ashamed that his feet should be washed . . ." **Tone VIII:** "This day did He whose nature is incomprehensible . . ." "Better had it been for thee, O Judas . . ." "Judas being held . . ."
The Great Litany: "In peace, let us pray to the Lord." Exclamation: "For unto thee is due. . ."		**The Great Litany:** "In peace, let us pray to the Lord . . ." Exclamation: "For thou art the purification of our souls and bodies. . ." "Amen"
[First] Prayer of the Washing by the priest which is read before the		**The First Prayer of the Washing** (Aloud):"O most gracious Lord God, . . ."

Troparia (K5349 ref. to *what is written in the Triodion*) **Hymnody** The priests sing: **Antiphon I, Mode II:** Antiphon Verse Psalm 118 Antiphon Verse Psalm 118 Antiphon Verse Psalm 118 Antiphon Verse Psalm 118 Antiphon "Glory, now and ever. **Antiphon II, Prosomoion** Antiphon Verse Psalm 118 Antiphon Verse Psalm 118 Antiphon "Glory, now and ever **Antiphon III, Mode VIII: Prosomoion** Verse Psalm 118 Antiphon Verse Psalm 118 Antiphon Verse Psalm 118 Antiphon Verse Psalm 118 Antiphon "Glory, now and ever The censing.	"Wisdom, Stand aright . . ." Patriarch: "Peace to all."	"Peace to all" "Bow your head to the Lord" **The Second Prayer of the Washing** (Quietly): "O Lord, our God, who by thy condescension. . ." Exclamation: "For thou art the merciful God . . ." After the exclamation, the deacon says, "Let us pray to the Lord, God deem us worthy to listen to the Holy Gospel." The persons who are to be washed are seated on the forms prepared for them. And as the deacon begins the first gospel for the lavipedium, the principal stands up before the oftiarius and says: "Wisdom. Stand aright. Let us listen to the Holy Gospel."
The First Gospel Reading "And deem us worthy . . . *Priest*: "Peace to *all*." The priest proclaims the Gospel from John:	**The First Gospel Reading** Archpriest proclaims the Gospel of John:**"At that time, Jesns knew . . ."**to "put off his garments"	**The First Gospel (John 13: 3-12):**The deacon: "The reading is from the Holy Gospel of John", beginning, **"Before the feast of Passover"**: when the deacon says, "Rising from supper, and laid aside his garments":
The Action **"Before the feast of Passover** . . . " and the rest until he comes to , **"Rose from supper, and laid aside his garments, and girded himself with a towel."** Then the hegumen rises and girds himself with a towel over his cassock. then the priest says, "Then poured water . . ." The hegumen takes warm water from a vessel and pours it	**The Action** The patriarch takes off his phelonion "And girds himself with a towel" The patriarch girds himself with a towel. And the archpriest says: "Then pours water . . ." The Patriarch goes . . . and pours warm water into a basin. At the archpriest's exclamation: "And	**The Action** the principal takes off his vestments. And when the deacon says: "And took a towel, and girded himself": the principal girds himself with a long linen towel. When the deacon says, "After that, he poured water into a basin, and began to wash": the principal pours water into the basin with his own hands. And when the deacon says, "And began to wash the disciples

into a basin.

After this the priest says, "and began to wash the feet of the disciples, and to wipe them with the towel, with which he was girded." And immediately he begins to do this. Then the hegumen again begins to wash the feet of the monks.

The priest says: "Then he came to Simon Peter," and the rest, [the hegumen] does not stand until he is finished.

After the conclusion of the Gospel, while the monks are being washed, they begin to sing the

Hymns during the Washing.

The hegumen then removes the towel and puts on his epitrachilion and phelonion, then stands before the table.

The censing by the deacon, and then he says:

"And make us worthy . . ."

The hegumen: "Peace to all."

began to wash the feet of the disciples", the patriarch then begins to wash 3 subdeacons, 3 deacons, 3 presbyters, and 3 metropolitans, then wipes and blesses their feet.

Then the archpriest finishes reading until, "But not all . . .", the patriarch takes off the towel.

Putting on his phelonion, and standing in the forward part of the narthex, he opens the Gospel book.

Deacon: "Wisdom"

Patriarch: "Peace to all" and exclaims: "From John . . ."

feet and wipe them with the towel with which he was girded": the principal washes the feet of the brethren, beginning with the oftiarius, and going round to the oeconomus, wiping every one of them after they are washed and kissing the foot.

The Dialogue:

But when he comes to the oeconomus (i.e., the last of the twelve) the deacon says: "Then he came to Simon Peter; and he said to Him, :Lord, will you wash my feet?" The principal says: "What I do you do not yet know, but you will know later." The oeconomus says: "You will never wash my feet." And again the principal, "If I do not wash you, you will have no part of me." Then the oeconomus: "Lord, not only my feet but also my hands and my head." The principal says: "He who has bathed, needs only to have his feet washed, because he is all clean; and you are clean, but not all."

And the rest of the Gospel. And after all are washed, the principal removes the towel and lays it aside, and puts his vestments back on.

The deacon exclaims: "Deem us worthy to listen to the Holy Gospel"

The principal then goes to his place, and reads the second gospel of the lavipedium himself, saying in the hearing of all, "The reading is from the Holy Gospel of John."

The Second Gospel Reading

And he [the hegumen] reads the Gospel from John:

"At that time, when Jesus had washed the feet of the disciples. . ."

The Second Gospel Reading

Patriarch: At that time, when Jesus washed the feet" until, "Blessed art thou . . ."

Prayer: "Vouchsafe, O Lord"

The Second Gospel (John 3, 12-18):

"After Jesus had washed his disciples' feet, he took up his garments.

The Prayer after the Washing (Aloud):

"O Lord, our God, who according to thy great mercy. . ."

Exclamation: "For thou, O Christ our God . . ."

After the prayer the brethren

they sing more...
Troparia [stichera and psalmody]

The priest who reads the first Gospel, reads a **different [second]prayer of the washing, secretly.**

Dismissal

After the conclusion of this Gospel by the hegumen, the hegumen immediately does the litany, at the conclusion of which he exclaims: "For thou art merciful . . ." Then the deacon says: "Wisdom," then there is the dismissal of the Washing.

Hymnody

The Stichera, Mode VIII:

"This day did He whose nature is incomprehensible . . ."Verses: "The wisdom of God . . ."

"Today, Judas lays aside his outward pretense of love for the poor . . ."

Verses: "Having eaten my bread . . ."

"O ye faithful, let none who is uninstructed in the mystery . . ."

"Glory, now and ever."

The Theotokion

The Fifth and Sixth Odes of the Kanon: "United by the bonds of love. . ."

"The wisdom of God that restrains the untamed furies. . ."

"O disciples, ye call me Lord and master . . ."

"He who is free from defilment . . ."

"Lord, now lettest thou thy servant"

Troparion: "When the glorius disciples were illumined . . .

Archdeacon: "Wisdom."

Dismissal

The patriarch says the Dismissal prayer.

are all sprinkled with water, the brethren then go into the church sing these,

Troparia from the Fifth Ode of the Kanon:

"Thy servants, O Christ, being assembled, after thou hadst washed their feet . . ."

"Behold the hour cometh . . ."

Dismissal

Then the antidoron is distributed, and the dismissal given; and they go to the refectory, singing: "I will magnify thee, O Lord": And there they are to take a little wine only. The post-vespers are to be sung in their cells.

Table 1A

Athen gr. 788	Triod. 137
[...ψάλλειν] στιχηρά, ἦχος α΄ "Ἐπὶ τὸ πάθος"	антї.фо. а҃. гла҃. в҃. На страсть вольноую...
[Καὶ λέγομεν στίχους ἐκ τοῦ Ἀμώμου.] Στίχος α΄, "Μακάριοι οἱ ἄμωμοι"	стї҃х. бл҃жении непорочнии...
Ἕτερον στιχερόν, ἦχος β΄. "Ἐν τῷ νιπτῆρί σου"	На вечри промывени...
Στίχος β΄, "Μακάριοι οἱ ἐξερευνῶντες"	стї҃х. блажени испыта... На оумовенїи извѣстуи...
Στίχος· "Οὐ γὰρ οἱ ἐργαζόμενοι"	ст҃хъ недѣлающии во беззакони...
Δόξα καὶ νῦν,	
Θεοτοκίον, "Ἀδιόδευτε πύλη"	На оумовенїю ти хе бе... стї҃х. ты заповѣда заповѣди ·:· Велика благодѣянию... сла҃. ныни҃. бл҃ иесте ·:·
Ἀντίφωνον β΄ [πρὸς τὸ Ὃν στρατιαί, ἦχος πλ. β΄.] "Ταπεινωθεὶς δι' ἡμᾶς ὁ πλούσιος"	антфо҃. в҃. но҃. негоже вои нѣснии. сла҃ ·:· Смѣрися насъ ради....
Στίχος α΄ "Σὺ ἐνετείλω τὰς ἐντολάς σου"	стї҃х. аще быша неправилися... Продавай на сребрѣ га҃...
Στίχος β΄ "Ἐξομολογήσομαί σοι ἐν εὐθύτητι"	стї҃х. тъгда непостыжоуса... Продавшю ли на. л҃. хъ...
Δόξα καὶ νῦν,	
Θεοτοκίον, "Μεγάλων χαρισμάτων, ἁγνὴ παρθένε."	сла҃. ныни҃. в҃. великъмь...
Ἀντίφωνον γ΄ ἦχος πλ. δ΄ [πρὸς τὸ] "Τὸν ζόφον τῆς ψυχῆς μου."	антїфо҃. г҃. гла. н҃. но҃. мракъ дша м ·:·
Στίχος α΄ "Τὰ δικαιώματά σου φύλαξον. Ἐδέξατο τὸν ἄρτον εἰς τὰς χεῖρας"	стї҃х. испокѣмьса тебе... Въставить въ вечери...
Στίχος β΄ [Ἐν τίνι κατορθώσει νεώτερος πρὸς τὸ] "Ὁ στεγάζων ἐν ὕδασι τὰ ὑπερῷα."	стї҃х. оправьдания твоя... Приятъ хлѣбъ въ роуцѣ
Στίχος γ΄ [Ἐν τῇ καρδίᾳ μου ἔκρυψα.] "Τῆς ὑψηλῆς ταπεινώσεως"	стї҃х. о чемь справить оуниши... Покрываеи облакы...
Δόξα καὶ νῦν, Θεοτοκίον, "Τὰ οὐράνια ὑμνεῖ σε κεχαριτωμένη."	стихъ бл҃нъ еси г҃и... Высокаго смѣрении... сла҃. ныни҃. небьная воитта...
[Καὶ εὐθὺς λέγεται εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην· "Πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ Πάσχα"	и кон҃. р҃в. бла҃. отъ иѡана... коньць. нъ не в҃си чисти

in a fourteenth-century *Trebnik* or service book kept in Moscow's State Historical Museum (GIM), Moscow Synodal collection No. 371/675, and is shown below in Table 2, paired with its contemporaneous Greek counterpart, an Alexandrine *Euchologion*, published by A. A. Dmitrievsky in his monumental *Opisanie Liturgicheskikh Rukopisiei*.[38]

Mikhail Lisitsyn, in his 1911 study, *Pervonachal'nyi Slaviano-Russkii Tipikon*, adds that the order of service accounted in the Trebnik belongs to the tradition of the Great Church partly in that the personnel includes a hierarch and that the order of service takes place *before* the liturgy.[39] The witness of an even older Georgian Typikon (twelfth century), however, supplies an identical order of service as the *Trebnik* and Alexandrine Euchologion, but indicates the position of the ritual before the *end of the Liturgy* (emphasis added), as it is recorded in the Goar Euchologion, King and the *Nov-Chin*.[40] These are also among the oldest available sources to indicate Psalm 50 from Jerusalem practice, which replaces the singing of Psalm 118 (the *Amomos*) of the older sources.[41] Arranz explains that the reason for this replacement was that Psalm 50 was easier to memorize and could be repeated as many times as necessary.[42] In the later manuscripts, the Fifth (and also Sixth) Ode of the Kanon is sung with accompanying troparia after Psalm 50 (see below).[43]

This apparent overhaul of the ritual according to Jerusalem practice is evident in both *Trebnik 371* and the Alexandrine Euchologion. Three salient points emerge from these sources, features that links them with the *Nov-Chin*, and indicate their transmissions as potential forebears:

---

[38] Dmitrievsky, I, 349. Our most detailed information on *Trebnik 371/675* comes from A. Gorsky – K. Nevostruev, *Opisanie slavianskikh rukopisei Moskovskoi Sinodal'noi Biblioteki* 3, 1 (Moscow, 1869), 143.

[39] Lisitsyn, *PSRT*, 143.

[40] *PSRT*, 143, Lisitsyn is citing K. S. Kekelidze, *Liturgicheskie gruzinskie pamiatniki v otechestvennykh knigo-khranilishchakh* (Tiflis, 1908), 116-118. According to the Jerusalem Typikon (PKA 2), there is no mention of Psalm 50, but only of the Prooemiac Psalm (no. 103) that begins Vespers.

[41] The numbering is according to the Septuagint Bible.

[42] M. Arranz, "L'office de la veillée nocturne," 408.

[43] Of the four *Chinovniki*, Novgorod St. Sophia specifies Psalm 50 to be said before the singing of the Fifth Ode of the Kanon (195), as does the sixteenth-century, *Order of the Archbishop of Novgorod and Pskov* (257). The *Chinovnik* of Kholmogorsk, however, does not mention Psalm 50, while Nizhni-Novgorod explicitly states that it is not read (46).

1) After the Litany are the two prayers for the Washing: "O most gracious God, whose Godhead is incomprehensible ..." and "O Lord our God, who by thy condescension ...", the second of which is a silent prayer. Following the reading of the second Gospel, the hierarch reads a third prayer, "O Lord our God, who according to thy great mercy. . ." of the post-washing. All three of these prayers are provided in the Goar Euchologion;[44]

2) Trebnik 371 instructs the chanters to sing three verses of the Fifth Ode of the Kanon, one of which, "Having washed the feet of the disciples," is indicated in the *Chinovnik*;[45]

3) the Alexandrine Euchologion also indicates that this is not the only time and place that they are sung.

Table 2

After the 50th Psalm the 5th Ode of the Kanon is sung with Troparia and then the verses:

Trebnik No. 371	**Alexandrian Euchologion**

Both sources instruct that after Psalm 50, the Fifth Ode of the Kanon with the following troparia are sung:

№ 371.	Евхологій александр.
Иже лентиемъ препоясася.	Ὁ λεντίῳ ζωσάμενος.
Велико благодѣтельство... (повторяя ее).	Μεγάλης εὐεργεσίας.
Хс бо спса нашь...	
Петръ стыдѣшеся, омыти нозѣ свои, о пречтыхъ роукъ... слā. і нынѣ.	Ὁ Πέτρος ηὐλαβεῖ τὸ νίψασθαι πόδας.
Днсь непристоупныи соуществомъ..	Σήμερον ὁ ἀπρόσιτος τῇ οὐσίᾳ...

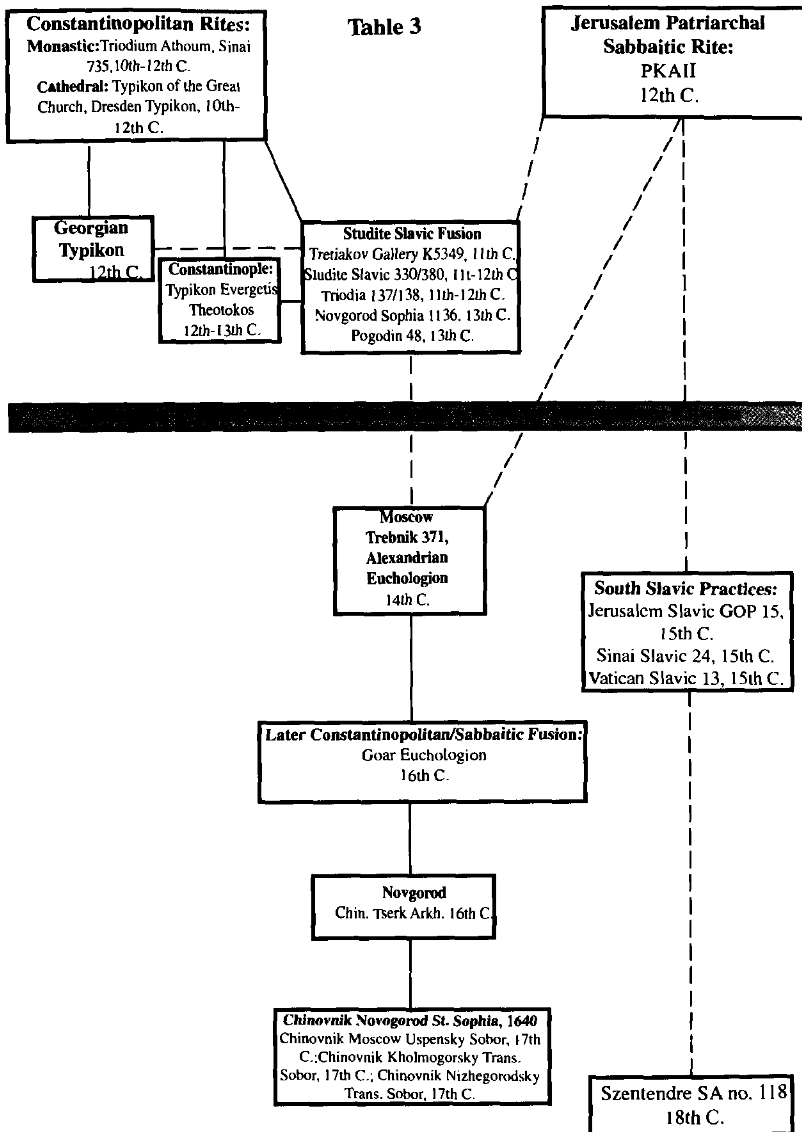
Then after the Washing, these are sung

К тебѣ оутренюю иже ї за мирдние.	Πρὸς σὲ ὀρθρίζω.
Омывше нозѣ и пре очистившеся таинства причастникомъ.	Ῥυφθέντες πόδας καὶ προκαθαρθέντες... Ὁρᾶτε, ἔφης, φίλοι, μὴ θροεῖσθε...

[44] In the Jerusalem Typikon (PKA 2, 108), there is no litany indicated. The first of the prayers follows, "Blessed is the Kingdom," the "Invitatorium," and the Prooemiac Psalm (Psalm 103). Moreover, there follows four different prayers of the Washing (PKA 2, 108-112), only one of which (the second) is found in the alternate service recorded by Goar from ms *Cryptoferratense Bessarionis*.

[45] Again, in the Jerusalem Typikon (*PKA* II, 138), these three odes are interpolated later during the reading of the Twelve Passion Gospels (between the Eighth and Ninth Gospels. These three odes comprise the Triodion according to the rubrics of the Jerusalem Typikon. they could also be what is obliquely referred to in K5349, the "Tipografsky Ustav". King (416) only provides two of three at the conclusion of the *Pedilavium* ("Thy servants, O Christ, being assembled..." and "Behold the hour cometh..."). See the discussion below.

The ritual's historical lineage is summarized in the schema below (Table 3).[46]



[46] In Appendix III at the end of this study is a table presenting a detailed explication of the Alexis Studite All-Chanted transmission of the *Pedilavium*. On examination of the text fragments that serve as antiphons between the verses of Psalm 118, one recognizes their origins in the principal antiphons from the later transmissions.

V. THE MUSIC[47]

1. *The Stichera Idiomela of the* Pedilavium

While the reference to the singing of troparia, stichera or antiphons in the *Chinovniki* is only an oblique one (see the quote below), there is sufficient supporting evidence that the numbers to be discussed shortly are those that were sung. The transmission of the musical numbers through the centuries is much more direct than the liturgical elements. Indeed, many of the hymn texts can even be found in the modern Triodion for the Great Thursday Matins service, where the verses have remained in the modern Kanon. This fact alone makes the task of tracing the lineage of the music to the earliest sources less arduous. Here, however, two issues must be addressed: (1) their order, significance and position as they were passed down through the centuries. Lisitsyn astutely observed that these hymns, their number and order, allocation, their manner of performance, i.e., with or without verses, vary from source to source;[48] and (2) the transformation of the musical setting from the Byzantine *melos* of the eleventh-fourteenth centuries to that of *Znamenny Rospev*, in the fifteenth through seventeenth centuries.

The investigation of the music begins with a search for the oldest chant settings from both Byzantine and Paleoslavonic sources. The earliest extant manuscripts preserving neumated settings date from the eleventh to thirteenth centuries and present a set of antiphons along with the hymns of the Fifth Ode of the Kanon, while the later sources provide only the latter; both the complement of antiphons and Fifth Ode are specified by the liturgical sources.[49] The *Triodium*

---

[47] According to Grosdidier de Matons, there once existed a Kontakion for the *Pedilavium* whose creation is attributed to Romanos the Melodist. Matons cites an eleventh-century Triodion, *Vaticanus graecus 1828* which prefaces it with the rubric "εἰς τὸν νιπτῆρα". The kontakion consists of two prooemia and 23 oikoi. See José Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode: Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes*, Tome 4, Nouveau Testament (xxxii-xlv) (Paris: Les Editions du Cerf, 1967), 55-97.

[48] *PSRT*, 142, n. 156.

[49] Among the sources consulted was a twelfth-century Kievan Heirmologion, the *Voskresenksy Irmolog*, ff. 139v, 148v, 149r, 150v, along with a number of later South Slavic manuscripts, which included the Holy Thursday Kanon with Fifth Ode either with or without notation: ms. *Fekula 1* (Neumated Anthologion, 1590s), f. 123r; ms. *Fekula 8* (Triodion, fourteenth Century), ff. 143r-153v; ms. Fekula *13* (Heirmologion, seventeenth century), ff.148 & 153; *Bulgarian Academy of Sciences* (BAN) ms. 41 (Triodion, Pentecostarion and Menaion, 1472), f. 170v; *MMB* Main Series, 1, *Hirmologion Cryptense* Eγ II, 169v-170r.

Athoum, our most reliable source for both antiphons and Fifth Ode, is perhaps the oldest available source to provide notated settings of the Fifth Ode of the Kanon, "Τῷ συνδέσμῳ τῆς ἀγαπή(σεω)ς" and the two additional verses, "Ἡ το ἄσχετος" and "Μαθηταῖς". In this regard it is the immediate forebear of the Goar transmission. Its value as a liturgical document is enhanced by the fact that it intersperses detailed rubrics for the liturgical action between notated settings of the sung numbers.

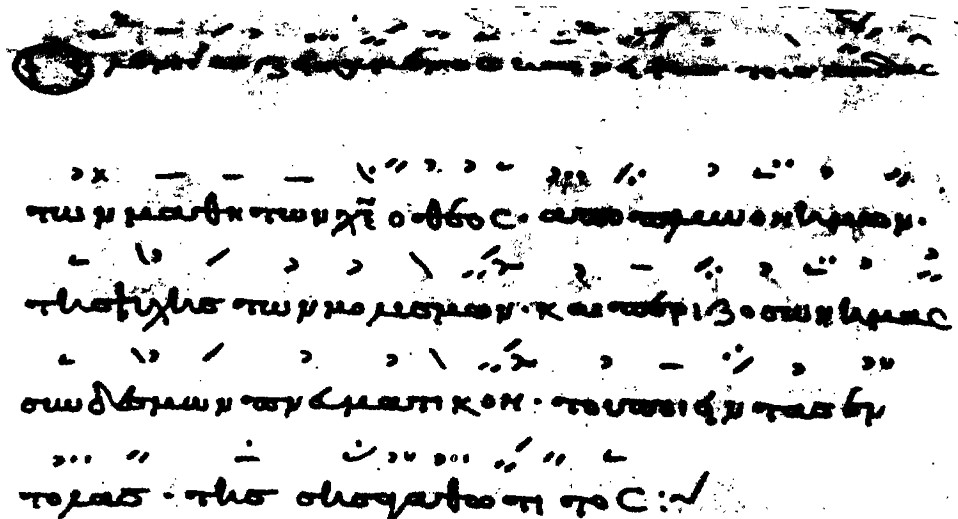
The twelfth-century *Triodium Athoum* and Novgorod Sticherarion provide us with the oldest transmission of notated antiphons presented in the order in which they are found in the earliest Typika. Table 4, below, presents a list of the incipits in Greek and Slavonic of the sung numbers as they appear in these sources, revealing that a total of five antiphons for the *Pedilavium* are included in our oldest Byzantine and Slavonic *textus recepti*, the *Triodium Athoum* and the Novgorod Sticherarion respectively, three of which form a stable core, notwithstanding a certain flexibility in the consistency of their order of performance:[50] "Ὁ Λέντιον ζωσάμενος = **лентиѥмь препоıасасѧ**," Mode I, "Ὁ Πέτρος ηὐλαβεῖτο = **Петръ соумьнѣаше сѧ**" and "Μεγάλης εὐεργεσιας = **Великоѥ благодѣıание**", Mode II (*Triodium Athoum*, ff. 85r, 87r and 88v and the Novgorod fragments, ff. 24v,and 25r respectively). In the example below, the first of these has been paired with a modern staff transcription prepared from its Middle Byzantine counterpart, the late fourteenth-century *Sticherarium Ambrosianum*.[51] English translations after King are provided in the Appendix at the end of this discussion. They provide us with musical witnesses of their origins in the earliest sources, while King supplies evidence of their continued use in the later ones. Greek and Slavonic transmissions of the first antiphon with its transcriptions are shown in the example below (Figure 1).

---

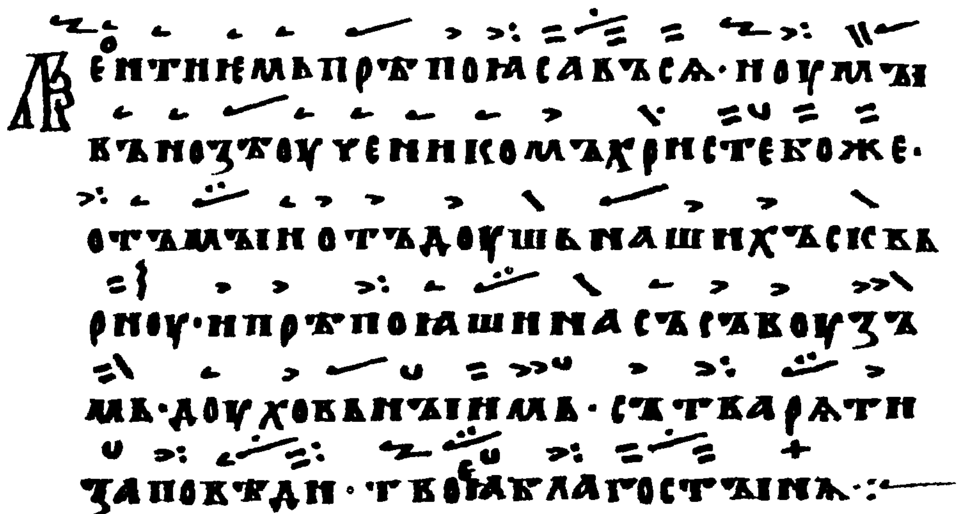
[50] Here, the Jerusalem Typikon (*PKA* 2, 112) is in accordance with Goar, King and the *Triodium Athoum* in prefacing the singing of the first antiphon of the Washing with the three Odes of the Kanon of the Great Fast: "The Apostles being bonded..." (Τῷ συνδέσμῳ), "The Wisdom of God..." (Ἡ τὸ ἄσχετος), "To show a pattern of humility..." (Μαθηταῖς). By contrast, in the Jerusalem usage these are preceded by the Great Litany and the "O Lord, I have cried unto Thee..." (Κύριε ἐκέκραξα).

[51] Folios 233v-234v, *MMB* 11, *pars principalis*, edd. Lidia Perria and Jørgen Raasted, (Munksgaard, 1992). The third of these is the only one of the notated antiphons to be found in the oldest Slavonic records of the All-Chanted order, the Triodion mss nos. 137 and 138 (eleventh/twelfth centuries) where it is inserted between the verses of Psalm 118. A second notated antiphon, listed as Antiphon III, Mode VIII in Triodion 137, "**Мракъаша**" was exclusive to the twelfth-century *Voskresensky Irmolog*, f. 188v.

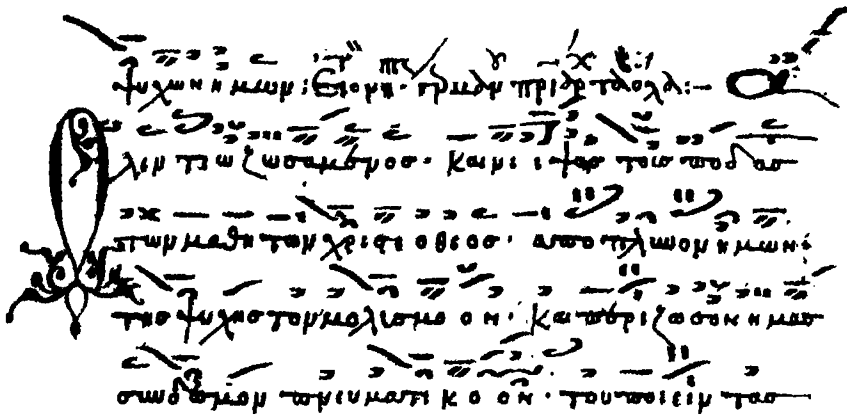
Figure 1



First Antiphon of the Pedilavium
Triodium Athoum, ff. 87r/v



First Antiphon of the Pedilavium
Novgorod Sticherarion, f. 24v



Sticherarium Ambrosianum, f. 22v

Ο Λεντιω

Mode I

Ο λεν-τι-ω ζω - σα με νοσ και νι - ι ψασ τοισ πο δασ

των μα θη των. Χρι στε Ο Θε οσ α - πο πλυνοι η μων τησ ψυ χησ τον μο λισ

μο ον. και περ - ι ζω σον ι μασ συν-δεσ μονπνευμα τι

κο - ον.του ποι ειν τασ ειν το λασ τησ σησ α γα θο τη τοσ.

Sticherarium Ambrosianum, f. 22v, Transcription

Figure 1 Continued

The neumation of this antiphon is remarkably consistent among the Greek sources, each showing the progressive evolution of a notational style from an archaic script to one that can be transcribed with little difficulty. The Middle Byzantine versions provides diastematic settings of those melodies recorded in the twelfth-century Coislin script, Greek and Slavic.

Table 4
Antiphon Texts

Τῷ συνδέσμῳ τῆς ἀγάπησεως	**Съвоузомь любъве**
Ἡ τῶ ἄσχετος	
Μαθηταῖς ὑποδεικνύει	
Ὁ Λέντιον ζωσάμενος	**Лентиїемь препоꙗсасѧ**
Ὁ Πέτρος ηὐλαβεῖτο	**Петръ соумьнѧаше сѧ**
Μεγάλης εὐεργεσίας	**Великоїе благодѣꙗние**
Νυσταγμῶ διαβολικῶ	**Дреманиїмь дьꙗвольскъимь**
Σήμερον ὁ ἀπρόσιτος	**Дьньсь неиздреченьнъїи**
Πρὸς σὲ ὀρθρίξω	**Оумывше ногы**
Νιφθέντες πόδας	**Въ тебе оутрьнюю**
Ὁρᾶτε ἔφθης	

Thus far, a fourth antiphon, "Νυσταγμῶ διαβολικῶ = **Дреманиїмь дьꙗвольскъимь**," Mode IV Plagal/Mode VIII, was conspicuously absent from the available Greek sources, including the *Triodium Athoum* and Goar, and is preserved only in its Slavonic recension in the Novogorod Sticherarion (f. 25v).[52] As the only antiphon for the *Pedilavium* to be found in the musical manuscripts from the end of the fifteenth-beginning of the sixteenth century, it was located in the so-called "Pevcheskie Sborniki" mss. *Iosaf-Volokolamsk Eparchia No. 174* (f. 200v) and *184* (f. 122v); and in *no. 187* (f. 394r) without notation.[53] Its inclusion here could be construed as evidence of its antiq-

---

[52] A listing of sources containing the Greek texts of the five antiphons can be found in Henrica Follieri, *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae*, 4 vols (ST, 211-214, Città del Vaticano Biblioteca Apostolica Vaticana, 1960-63): Μεγάλης εὐεργεσίας, 2, (212), 384; Νυσταγμῶ διαβολικῶ, 2 (212), 559; Ὁ λέντιον ζωσάμενος, 3 (213), 81; Ὁ Πέτρος ηὐλαβεῖτο, 3 (213), 136; Σήμερον ὁ ἀπρόσιτος, 3, 489.

[53] All three sources are classified as "Певческие Сборники", or musical miscellanies which are amalgams of the sticherarion and heirmologion. The contents of each of these sources in the Ioasaf-Volokolamsk collection share the same general con-

uity. Its survival and use in later times is again attested by King, who includes it in his English translation of the order of service where it appears as the last part of a longer antiphon or a continuation of that given as the fourth antiphon, "Σήμερον ὁ ἀπρόσιτος = Дьньсь неиздреченьнъіи", where it serves as a concluding text.[54] For now, only these musical sources have come to light.[55]

Figure 2, below, shows a hand-made reproduction, prepared by this author, of folio 200v from *Ioasaf-Volokolamsk Eparchia No. 174* paired with the older setting from the Novgorod Sticherarion. The Slavonic exemplars of the fourth antiphon, in their respective twelfth- and fifteenth-century transmissions, show an exceptional consistency of notation in spite of the 300-year age difference. This regularity of notation is particularly evident at cadential points. Typical of the later sources is the characteristic use of *khomoneia,* i.e., the transmuting of the ancient Slavic *yeri* to vowels in an attempt to retain the open-syllable nature of the older textual style. Yet even these fifteenth century transmissions display a striking affinity to the Byzantine versions, calling into question the exact nature of the melodies preserved in the Russian sources of this period. The absence of the principal antiphons for the *Pedilavium* in the fifteenth/sixteenth-century sources adds further support to the notion that the service had become optional, and even suggesting a recasting of the sung numbers into a different liturgical architecture.[56]

---

struction and contents, and doubtless reflect the local practices of the Ioasaf-Volokolamsk Monastery. The different place in the Typikon that the hymn texts in question occupy nevertheless suggest a closeness to the 1122 Jerusalem Typikon of (PKA 2).

[54] King, 413. The Great Litany immediately follows.

[55] Арѣманиіемь дьıавольскъıмь = Νισταγμῷ διαβολικῷ, Mode VIII/Mode IV Plagal. A microfilm of this manuscript is part of the Hilandar Research Library's manuscript collection. While this source includes most of the stichoi for the Holy Thursday service, the discovery of this particular antiphon is most fortunate. It is apparent that by the fifteenth century the *Pedilavium* service was losing some of its lustre. This antiphon provides both a musical and a liturgical link to an older ritual. A direct comparison of the notation with that for the twelfth-century transmission leaves little doubt that the later version is an outgrowth of the earlier setting. Yet by the fifteenth century the question remains as to what musical tradition is recorded, Byzantine or the emergent Znamenny Chant? One cannot base a hypothesis on a single musical example; further investigation is required. The discovery of more such cases could provide a key to a major mystery in the musical traditions of *Slavia Orthodoxa*. Unfortunately the photocopying of these documents was not permitted.

[56] In the case of the fourth antiphon as found in ms. no. 187, it was included among the Passion antiphons for Good Friday.

Figure 2

On folios 26r-26v of the Novgorod Sticherarion (Figure 3 below) includes what is, according to the typikon, actually the first Sticheron-Idiomelon, "῾Ο νίψας τούς πόδας = **Оумъївъї ногъї свѧтъїихъ оученикъ**." They have been broken into hemistiches and rendered as a collection of seven short notated troparia of varying lengths, suggesting that they were to be executed antiphonally.[57] This manner of performance is confirmed by the published edition of the Jerusalem Typikon (PKA 2), which directs that they follow Psalm 50 then introduce and interrupt the stanzas of Psalm 118, the *Amomos*, like the *hypopsalmoi* of the Constantinopolitan All-Chanted Office.[58] Each are contrafacta modelled on the first troparion with each hemistich of text sharing nearly the same neumation.[59] The texts, however, are not the same as the hypopsalmoi texts found in these earliest sources which preserve the Alexian Studite redaction of the All-Chanted ordo.[60]

Later evidence of the continued use of these troparia can be found in a fourteenth-century Russian Triodion manuscript of South Slavic provenance, ms. *Fekula No. 8*, which provides the full complement of texts for the antiphons of the Holy Thursday *Pedilavium*, including these numbers. Unfortunately, they are all without musical notation. Nevertheless, the existence of this source attests to the continued presence of the ancient texts in Russia's changing liturgical environment of the fourteenth century.[61]

Another explanation for the layout of this antiphon in hemistiches is that this first Sticheron-Idiomelon could just as easily have served as the proper verses inserted between the stanzas of Psalm 140, "Κύριε ἐκέκραξα = **Господи возвахъ**]" ("Lord, I have cried unto Thee") at

---

[57] These fragments have not been identified by the editors of the MMB, and there is no mention of them in any English service book. However, Constantin Floros, in volume 3 of his comprehensive *Universale Neumenkunde* (Table 30, 267-270, Kassel, 1970.), furnishes a detailed reconstruction and comparison with a number of Paleobyzantine transmissions, including one from the oldest available notated source, the eleventh-century Lγ67. He has labelled them collectively as the second antiphon of the Washing.

[58] PKA 2, 113: Καὶ ὅταν ἄρξηται νίπτειν, ψάλλουσιν οἱ λελουσμένοι τὸ "Ἐλέησόν με ὁ Θεός", καὶ τὰ στιχηρὰ ταῦτα ψάλλονται οἱ ψάλται καὶ ὁ λοιπὸς κλῆρος, ἱστάμενοι δύο χοροὶ κύκλω. Then follow the antiphons: ῾Ο νίψας τοὺς πόδας, Μεγάλης εὐεργεσίας, ῾Ο Πέτρος ηὐλαβεῖτο, δόξα, Σήμερον ὁ ἀπρόσιτος.

[59] The Slavic source deviates from the Byzantine transmission in that it indicates Mode VI, while *PKA* 2 gives Mode I.

[60] *PSRT*, 221-222. See also the example drawn from eleventh-twelfth century Triodia nos. 137 and 138, reproduced at the end of Table 1 above.

[61] See note 35 above.

Figure 3

the Vespers service. If this is the case, then it places the order of the *Pedilavium* at Vespers and therefore in full accordance with the cathedral practices of the Great Church of Constantinople. We may thus interpret it as a conveniently moveable liturgical/musical element.[62]

It need not be said that a study of the musical transmission is restricted by the general lack of available manuscript sources from the fifteenth and sixteenth centuries, not to mention the total absence of sources for the thirteenth and fourteenth centuries. Notated hymns for the Washing are missing from the musical manuscripts from these centuries, perhaps suggesting that the ritual was already becoming restricted to a large cathedral setting or a monastery or otherwise optional or even redundant by this early date.[63] Such is the case of the Mode IV Plagal/Mode VIII fifth antiphon, "Σήμερον ὁ ἀπρόσιτος = **Дьньсь неиздреченьнъїи**" Although given settings with Paleobyzantine notation in the *Triodium Athoum* and Novgorod Sticherarion, musical redactions of this antiphon were conspicuously absent in any of the later neumated sources. Evidence of this hymn's continued use, however, is supplied by Goar and King who provide the text and indicate it as the fourth antiphon.[64] Doubtless, a contributing factor for the paucity of later settings was the ongoing liturgical reforms at this time. From the fourteenth century onwards these antiphon texts have a different distribution and application. The quest for more notated settings of these antiphons in later sources is an ongoing one.[65]

2. The Singing of the Fifth Ode of the Kanon and Its Accompanying Troparia

The *Nov-Chin* has the following rubric:

> And then the protodeacon and sacristan, having stood in the middle of the church, bowing 3 times towards the Royal Doors, and turning to the

---

[62] This placement would have been determined by whatever tradition, Jerusalem or Constantinopolitan, was being observed in the Russian liturgical center in question at a given time.

[63] This optional nature perhaps explains the chance appearance of this fourth antiphon in a fifteenth-century source.

[64] Goar, 591; King, 412. Other sources list it as the fifth antiphon.

[65] The full complement of stichoi for the Holy Thursday Office can be found in late neumated sources; the 1690 codex, *Fekula 27*, provides 9 stichoi with Znamenny neumes, but includes nothing for the *Pedilavium*.

> prelate, bow slowly and both say together Psalm 50: *Have mercy on me, O God,* not quickly, [but] attentively, looking towards the western face. And, after the completion of the psalm, make a bow to the prelate; the prelate then makes the sign of the cross over them with his hand from afar. And they are blessed by the prelate, having come to his place: and the prelate blesses them. They then, again having moved away, bow to the prelate, and stand in their places. And after this, *the diaki begin to sing in chant the fifth Ode, Mode 6, the Heirmos: United by the bond of Love, the Apostles... and other troparia and stichera of the 1st Mode* [emphasis added], the prelate and the hierarchy having sat.[66]

The unsurprising use of the Fifth Ode, with its explicit reference to the Foot Washing, along with the accompanying stichoi of the Kanon from the Morning Office of Holy Thursday, "Τῷ συνδέσμῳ τῆς ἀγαπήσεως = **Съоузомь любъве**," are the tangible links and most immutable elements in all the sources consulted; the ode can be found in all sources down to the eighteenth century. The Dresden copy of the Typikon of the Great Church records the earliest Greek usage, while the oldest Slavic liturgical source to provide a complete numbering of verses of Ode 5 of the Great Thursday Kanon, is the thirteenth-century typikon, *Pogodin 48*.[67]

The ode furnishes the link to the next generation of sources which reflect Jerusalem usage: the Alexandrine Euchologion and *Trebnik*

---

[66] Page 195: И потемъ (на полѣ: смотри) протодиаконъ и ризничей, ставъ средѣ церкви, поклоншеся 3-жды къ царскимъ дверемъ и обращься ко святителю, сотворятъ поклонъ косно и глаголютъ оба вкупѣ 50 псаломъ: Помилуй мя Боже, не борзяся со внимяиемъ, зря къ западу лицемъ. И, по совершении псалма, творятъ поклонъ святителю: святитель же осѣнитъ ихъ рукою издалеча. И благословляются у святителя, пришедъ къ мѣсту: святитель же благословить ихъ. Они же, паки отшедъ, поклоньса святителю, станутъ на своихъ мѣстехъ. И по семъ дияки начинаютъ петъ по клиросомъ на роспевъ пятую песнь, гласъ 6, ирмосъ: Союзомъ любве связаеми апостоли и прочая тропари и стихиры 1-го гласа, святителю же властемь седяшимъ.

The stichera obviously referred to here is the Mode I first antiphon for the Washing, Ὁ Λέντιον ζωσάμενος = **Лентиїемь препоıасасѧ**." All four *Chinovnik* sources, Novgorod and Pskov, Kholmogorsk and Nizhni-Novgorod, concur, having similar rubrics. My special thanks to Galina and the late Nikolai Korndorf for their aid in translating this text.

[67] The thirteenth-century *Pogodin* No. 48, along with *Ustav* No. 16, Chludov Collection, dated by colophon 1279, are two surviving sources, allegedly Slavonic-language fragments of the Great Church Typikon. *Pogodin* 48 consists of only eight folios, comprising liturgical instructions for Holy Week. *Ustav* 16 was apparently in the possession of the Novgorodian prelate Kliment. Both have been described by Lisitsyn in considerable detail in his *PSRT*, 115-142. These documents are apparently literal translations of those Great Church practices transmitted by the Dresden Typikon, which seems to occupy the role of "Urtext." for the Slavic typika.

371.[68] In these fourteenth-century manuscripts, the ode and its verses are sung before *and* after the Washing. Support for this rendering is gathered by the fact that notated settings of the Fifth Ode of the Kanon are far more prolific in general in both Byzantine and Slavic transmissions.[69] But while the *Nov-Chin* does not specify precisely which verses of the Kanon, musical evidence for the continued use of the old hymn texts well into the seventeenth century is provided by Erwin Koschmieder in his 1953 publication of the Novgorod Heirmologia.[70] Here, he presents musical settings of both the Fifth Ode and one of the verses (see below) from melodically dissimilar Byzantine and Novgorodian sources of the twelfth and seventeenth centuries, Byzantine chant and *Znamenny Rospev* respectively.[71] Confirmation that this is what was sung again comes from John King's first-hand account, and Novgorod's continued reliance on a Byzantine paradigm is perceptible. To illustrate, the Fifth Ode of the Kanon has been selected from the following musical manuscripts in an attempt to show the stability of its transmission (Figure 4):

(1) *Coislin 220*, f. 101v.

(2) Novgorod Heirmologion, f. 2b;[72]

(3) *Grottaferrata EγII*, f. 169r, late thirteenth-century (1280s) heirmologion, in Middle Byzantine notation, from which the transcription was made;

---

[68] *PSRT*, 139-141. Lisitsyn points out that, while Pogodin 48 almost literally replicates the order of service as found in the Dresden typikon, it displays some original features, such as the kissing of the washed feet of the celebrants by the hierarch, and the allusion to the conversation of the hierarch with the priest representing Peter. Perhaps the most important distinction, however, is (with emphasis added) *the absence of the singing of the sticheri of the washing, in place of which is sung only the odes and troparia of the kanon for Great Thursday, but, with those verses, which are indicated in the Dresden Typikon at the sticheri.* (*PSRT*, 142-142).

[69] The designation is somewhat unclear, in some sources (e.g., The Jerusalem Typikon), these texts comprise the fifth ode of the Triodion. Certain later sources, such as *Trebnik 371*, classify them as the fifth and sixth odes.

[70] E. Koschmieder, *Die ältesten*. Apparently, Koschmieder published two so-called Novgorod Heirmologia.

[71] The Znamenny transmission of this chant is confirmed by two additional sources, Ms. *Fekula No. 1*, a neumated anthologion from the 1590s (f. 123r); and the seventeenth-century Ms. *Fekula No. 13*, (ff. 148r and 153r). Both have identical neumation. The fact that the hymn is given in two places in the latter source implies that it was sung more than once.

[72] The settings of *Coislin 220* and the Novgorod fragments are based on Koschmieder's study.

(4) *Ioasaph-Volokolamsk Ms. no. 176* (ff. 54v & 178r), late fifteenth-sixteenth century Russian musical anthology, in an adiastematic form of early Znamenny notation;

(5) *Breslau Slav. 5,* beginning of the seventeenth century (f. 95r), in fully developed Znamenny notation.

One is immediately aware of a uniform progression in the development of the notated settings; at the same time the radically contrasting melodic styles of Byzantine and Znamenny chant remain unreconciled.

Figure 4
Ode 5 Heirmos, Mode VI

Coislin 220 ὡραίους πόδας ἐξαπενίζοντο· εὐαγγελι- ζόμενοι πᾶσιν εἰρήνην.

Nov. Heirm. красьныі ногы оу- мываахоу. благовѣствую- ще. вьсѣмъ миръ

Joa-Vol. 176 красены ногыоумываху благовѣстующе всѣмомиро

EγII

Bres. Slav.5

красены ноги умыва--ху бла-говѣству-ю-ще весѣмо ми-ро

Figure 4 Cont'd

At the conclusion of the Washing, the *Nov-Chin* once more provides us with a revealing quote,

> And after the *Amen* the right choir sings the verses of the 5th Ode, Mode 6, in chant: *Having washed the feet* [emphasis added], and after this the pod-diaki say: *Blessed be the name of the Lord* 3 times and *O Lord, Bless*, and the Dismissal in the middle of the church.[73]

According to the Modern Triodion, which is in compliance with PKA 2, these three hymns are found in the order of the Good Friday Passion and are sung after the Eighth Passion Gospel, with the following rubric:

> Then we sing the three-canticled Canon by St. Kosmas. In each canticle, the irmos is sung twice, and then the troparia are repeated three or six times so as to make up the number twelve. The irmos is sung at the end of each canticle as katavasia.[74]

Most of the sources also include at least two of the three odes of Kosmas' Kanon, the heirmos, "Πρὸς σὲ ὀρθρίζω = **Къ тебе оутрьнюю**" and one of its contrafacta, "Νιφθέντες πόδας = **Оумывше ногы**", which are mentioned in the liturgical sources only from the fourteenth cen-

---

[73] Page 198: И по Аминѣ поетъ правый ликъ стихъ 5-я пѣсни, гласъ 6, на роспѣвъ: Умывше нозѣ, и по семъ глаголетъ подиякъ: Буди имя Господне 3-жды и Благословлю Господа, и отпусть среди церкви.

[74] Mother Mary and Kallistos Ware, *The Lenten Triodion* (London: Faber and Faber, 1977), 593.

tury.[75] Yet notated settings are found in Byzantine sources from as early as the tenth century and Slavic musical manuscripts from the twelfth century; they are also well represented in the Russian sources of the fifteenth and sixteenth centuries.[76] The manuscripts of the eleventh to thirteenth centuries, however, furnish a different set of stichoi both preceding and following the performance of the Fifth *and* Sixth Odes of the Kanon, some of which are repetitions of those from the Holy Thursday Matins which preceded the Liturgy and *Pedilavium*.[77] The second of these troparia, which is actually the heirmos, "Πρὸς σὲ ὀρθρίζω = **Къ тебе оутрьнюю**," is consistently presented prior to the other in almost all the musical manuscripts consulted, Greek and Slavic, from all periods. Although the troparion "Νιφθέντες πόδας = **Оумывше ногы**" is the only one indicated in the *Chinovniki* at the conclusion of the Washing, it is conspicuously absent from the available Middle Byzantine musical sources.[78] In the oldest Greek liturgical manuscripts these three stanzas of the Fifth Ode are designated "Triodion" of the Good Friday Passion service.[79]

---

[75] Strunk examines this very chant in his now classic "The Notation of the Chartres Fragment," in *Essays on Music in the Byzantine* World (New York: W. W. Norton, 1977), 95-97. Indeed the example that follows is based on Strunk's transcription of Grottaferrata *E. γ ii*, and his correlation with the Chartres sources.

[76] The Jerusalem sources as well as some of the oldest musical sources (cf. Strunk, *Specimina*), give "'Ρυφθέντες πόδας" as the incipit. The second is sometimes indicated in the liturgical sources as the Sixth Ode of the Kanon, while the third, "'Ορᾶτε, ἔφθης", has not been encountered in any of the Slavic liturgical mss so far. More importantly, however, all three are classified in the earliest Byzantine sources as part of the Good Friday Passion service. King and Goar, specify that all three be sung at the conclusion of the *Pedilavium*; *Trebnik 371* indicates two. But only the first of the stichoi are given in the *Chinovniki*. In the case of the Alexandrine Euchologion, Dmitrievsky has inserted the rubric that the Fifth Ode of the Kanon is to be performed during the Washing, and all three stichoi are to be sung at the point in the reading of the Gospel, when Jesus comes to Simon Peter. (Dmitrievskij, I, 349). In the *Triodium Athoum* (f. 88r), "'Ρυφθέντες" is incorporated into the antiphons of the washing; its singing precedes "Μεγάλης", and is prefaced with the rubric that it is a prosomoion modelled on "Πρὸς σὲ".

[77] In the Jerusalem Typikon (PKA 2, 112), like the all the other sources consulted for this study, they follow the Odes of the Kanon. The Jerusalem Typikon, however, interpolates a different set of stichoi prior to the "Νῦν ἀπολύεις" and the "'Ότε οἱ ἐνδοξοι μαθυται", the musical numbers which normally conclude the service.

[78] In the eighteenth-century manuscript *Szentendre SA no. 118*, the troparion is written in an early stage of Chrysantine notation, an examination of which, however, reveals that the two still share the same melodic contours.

[79] As they are in PKA 2.

This could also explain what is referred to as "Triodion" or "Трипеснец" in the eleventh-century "Tipografsky Ustav."[80]

These troparia present an even more interesting case for comparative palaeography; their prolific manuscripted transmissions make them ideal candidates for retrogressive analyses of the notated settings. In an attempt to underscore the stability of their written traditions as well as their melodic transmissions, the example presented in Figure 5 below reveals an impressive lineage of notated settings of the first line of this heirmos and its contrafactum, drawn from a selection musical manuscripts:

(1) *Lγ67* (f. 53r), eleventh-century setting, Chartres notation;

(2) *Grottaferrata Γβ35* (f. 20r-v), thirteenth-century notated Euchologion, Coislin notation;[81]

(3) *Coislin 220*, twelfth-century heirmologion (f. 16r);

(4) Novgorod Fragments, (f. 2b) twelfth-century Slavonic heirmologion;

(5) *Grottaferrata EγII*, late twelfth-century heirmologion, Middle Byzantine notation from which the transcription was made;

(6) *Ioasaph-Volokolamsk Ms. no 176* (ff. 54v & 178r), late fifteenth-sixteenth century Russian musical anthology, early Znamenny notation;

(7) *Breslau Slav. 5*, seventeenth century, beginning (f. 95r), Znamenny notation.

---

[80] The reference occurs twice in the TU, on folio 6r before the Washing "посемь поють мнси . трепарь . ѩкоже преже оумыванниѩ . ѩже соуть въ триоди" and after the Gospel reading, "По кончьании же Єуаггелии . їеще минхом оумыїемомъ. Начинають пѣти . Трепарь на оумвание иже в Триоди писани."

[81] For the following: *Lγ67*, *Grottaferrata* ГВ35, *Messina* 142 and *Patmos* 218, see O. Strunk, *Specimina notationum antiquiorum*, *MMB* 7, pars principalis (Copenhagen, 1966), plates 6, 35a, 35b, 91 and 115 respectively. Concerning these settings in Strunk's monumental compilation, Andrew Quinlan in his study of Triodion manuscripts, observes that, "The mixture of the Chartres and Coislin notations . . . and the fact that 118 of the 131 apocryphal stichera̕ are given in the older Chartres notation would seem to suggest that under pressure emerging from Palestine, possibly in the combined form of the Coislin notation and the Neo-Sabbite Typikon, much of the unique Constantinopolitan elements of the Triodion manuscript tradition disappeared." (Andrew Quinlan, "Triodia Manuscripts: The Problem of Classification," *Byzantinische Forschumgen: Internationale Zeitschrift für Byzantinistik*, Band 4, Amsterdam, 1997, 141-152.)

Lγ67

ΓΒ35

Coislin 220

Nov. Heirm.

Ioas.-vol. 176

Bres. Slav. 5

Figure 5
Troparia for Ode V of the Kanon, Mode VI
(First Line)

In each instance the chants were found in the sections of the manuscript pertaining to the Good Friday Passion where the chants had become part of the Triodion.

The above comparison raises the far more difficult and monumental question as to what melodic tradition is preserved in the late Russian sources and the whole issue of the transformation of the melodies that took place in Russia at this time. The notation in these sources retain the adiastematic nature of the earlier manuscripts, and while it appears that the liturgical scaffolding became stable for this ritual in Russia by the fourteenth century, the music was in a state of evolution. In spite of the degree of concordance between the Slavic notated settings of the twelfth and late fifteenth century sources, the question of melodic tradition in the latter remains. Comments made by Milos Velimirovic in an earlier study seem to summarize best the situation concerning the apparent change in melodic traditions:

> There is no longer the same type of agreement that one finds between the ... oldest sources taken as an entity. This discontinuity suggests that before the 15th c. there must have occurred a change in the musical practices, and that a new melody — a different one from that in use in the earlier centuries — must have been accepted and sung. In short Russian singers no longer depended on Byzantine models but created their own melodies which were henceforth accepted and copied in later centuries.[82]

Further on in the same article, he says that,

> it appears that the important change in both the use of musical notation as well as in the melodies must have taken place between the latter part of the 13th century and the fifteenth century. For the time being one cannot pinpoint the specific date or place of this change. Yet it seems that this change has been a forceful one and did not involve only a change of the ductus of the handwriting of the scribe and copier, but dealt with the actual sequence of notational signs thus reflecting a new type of melody.[83]

Yet, as is apparent from the above musical examples, there is no evidence in the late Russian manuscripts of a change of melodic tradition even though the *alleged* transformation must have been well under way. A case can still be made for the continuation of the singing of the Byzantine musical settings of these numbers as well as others. Perhaps the period of Byzantine hegemony over Russian liturgical music extended to the end of the sixteenth century and that

---

[82] Milos Velimirovic, "Evolution of the Musical Notation in Medieval Russia," *Cyrillomethodianum* 8 and 9 (1984-85), 168.

[83] Milos Velimirovic, "Evolution of the Musical Notation," 168.

the real transformation to Znamenny Chant occurred later. This is an issue that emphatically demands further investigation as more manuscripts become available.

V. Conclusions

The final redaction of the Holy Thursday order of the *Pedilavium*, as it has come down to us in the Russian *Chinovniki*, is an amalgam of various liturgical traditions with a solid core of fixed liturgical and musical items. The synthesis of these items: musical numbers, prayers, liturgical actions, coalesced sometime in the fourteenth century. While the lineages of many of the musical numbers put under scrutiny in this study are reasonably well represented, the absence of settings of others only adds to the frustration as to why they continued to be used. In many instances we have only liturgical accounts that these numbers were still in use in the later years. Moreover, there is evidence that some of the hymn texts were recast in different sections of the Holy Week service. A case in point is the so-called fourth antiphon discussed above, which seems to have been incorporated into the Holy Friday Passion Service. Or in the case of the stichoi of the Fifth Ode of the Kanon, they may have been used elsewhere from the start, witness their interpolation between readings of the Passion Gospels in the twelfth-century copy of the Jerusalem Typikon.

In the foregoing an effort has been made to build a chronological bridge from both ends. Although the focus of this study has seemingly been on the order of the *Pedilavium*, the fact that the seventeenth-century *Nov-Chin* records the rite in such detail only serves to confirm the conservatism with which the Russian Church maintained its traditions, at least until 1682 when the new Jerusalem Typikon was at last universally embraced. As for the continued observance of the *Pedilavium* on Holy Thursday, its frequency appears to have lessened in Russia some time in the fifteenth century, having been confined only to those large ecclesiastical centers such as the St. Sophia Cathedral of Novgorod, Transfiguration Cathedrals of Kholmogorsk and Nizhni-Novogorod, and the Dormition Cathedral of the Moscow Kremlin, where even there a performance was only at the discretion of the presiding hierarch. Gardner comments that it was the only ritual, involving a hierarch, to survive the seventeenth-century reforms

of Patriarch Nikon.[84] But after the emigration following the Russian Revolution, it was done almost nowhere because of the inordinate number of personnel.[85]

It would not only be unrealistic but fallacious to assert that the liturgical apparatus and especially the music would have remained unchanged during this time and not undergone a considerable and syncretic transformation from the eleventh to the seventeenth centuries. Concerning the musical settings in Russian church usage, by the seventeenth century any vestige of Byzantine chant should have been totally replaced by the fully developed indigenous *Znamenny*, *Demestvenny* and *Putevoi* chant dialects, not to mention the appearance of the peculiar polyphonic phenomenon, the so-called *Troestrochnoe Pienie*. Yet the latest research on the oldest stratum of Slavo-Byzantine melismatic chant, *Kondakarnoie Pienie* (eleventh to thirteenth centuries), may yield at least a corollary in these later chant dialects, and further strengthen the links to Russia's musical past.

All told, the example furnished by the Service of the *Pedilavium* on Holy Thursday, as found in late Russian sources such as the *Chinovnik of Novgorod's St. Sophia Cathedral* and the others, is but one late witness to the survival and continuation of much older liturgical and musical practices in Russia. The foregoing, then, can only serve as a preliminary study to a much larger investigation of those orders of service that have similar representation.

List of Primary Source Materials Cited

I. *Liturgical Sources*

Dmitrievsky, A. A. *Opisanie Liturgicheskikh Rukopisiei khraniashchikhsia v bibliotekakh pravoslavnago vostoka,* vol. I, *Typika.* Kiev, 1895. Vol. 2, *Euchologia.* Kiev, 1901. Vol. 3, Typika. St. Petersburg, 1917. Alexandrine Euchologion; Typikon of the Theotokos Evergetis, A788.

---

[84] Rather than perceiving the *Pedilavium* as some sort of archaic relic of a bygone age, Taft's comments concerning the ritual in old Constantinople underscoring the practice of the foot washing could equally apply to Russia's major ecclesiastical centers, in that, "Apart from the Holy Thursday *pedilavium* had no triduum mimesis whatever." (Robert Taft, "A Tale of Two Cities The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History" in *Liturgy in Byzantium and Beyond* (Hampshire: Variorum, 1995), 6, 26.

[85] See Gardner, *Gesang,* 255, in note 21 above.

——— *Drevneishie Patriarshie Typikoni Sviatagrobskii Ierusalimii i Velikii Konstantinopolskoi Tserkvi.* Kiev, 1907 (Jerusalem patr. bibl. no. 43 and Dresd. no. 104.)

Goar, Jacques. *Euchologion sive rituale graecorum.* Paris, 1647. Reprint, Graz: Akademische Druck- U. Verlagsanstalt. 1960.

Golubtsov, A. P. "Chinovnik Moskovskago, Novgorodskago, i dr. soborov." Moscow, 1899-1908. Printed in *Chtenie v Obshchestve istorii i drevnosti Rossiiskii pri Moskovskom Universitete.*

Gorsky, A. and Nevostruev, K. *Opisanie slavianskikh rukopisei Moskovskoi Sinodal'noi Biblioteki* III, i, Moscow, 1869 (*Trebnik* 371/675).

Høeg, Carsten and Zuntz, Gunther. eds. *Prophetologion,* Fasc. 4, MMB, vol. 1. (Copenhagen: Munksgaard, 1960).

King, John Glen. D.D., *The Rites and Ceremonies of the Greek Church, in Russia.* London, 1772. Reprint New York: AMS Press Inc., 1970

Lisitsyn, M. *Pervonachal'nyi Slaviano-Russkii Tipikon,* St. Petersburg, 1911 (*Trebnik* 371/675).

Mother Mary and Ware, Kallistos. *The Lenten Triodion.* London: Faber and Faber, 1977.

Mateos, Juan. *Le Typicon de la Grande Eglise,* OCA 165-166, Rome, 1963.

Papadopoulos-Kerameus, A. "Τυπικὸν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας" in *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας,* II, St. Petersburg, 1894, Reprint Brussels: Culture et Civilisation, 1963.

Petras, David. *The Typikon of the Patriarch Alexis the Studite: Novgorod-St. Sophia 1136,* Cleveland, 1991.

Drevniaia Rossijskaia Vivliothika: Triodion, chast XI. Moscow, 1789. Slavistic Printings and Reprintings, ed. C. H. van Schooneveld, Mouton: The Hague, 1970.

II. *Musical Sources Cited*

Hirmologion Cryptense. (Cod. Cryptesnsis Eγ II) *MMB,* Main Series 3, ed. Lorenzo Tardo. Rome, 1951.

Fragmenta Chiliandarica Palaeoslavica. (Mss Chilandar 307 and 308, the "Novgorod Fragments") *MMB,* Main Series 5a *Sticherarium*; 5b *Hirmologion.* Copenhagen: Munksgaard, 1957.

Triodium Athoum. (Cod. Athous Vatoped. 1488) *MMB,* Main Series 9, pars principalis et pars suppletoria. Copenhagen: Munksgaard, 1975.

Sticherarium Antiquum Vindobonense. (Cod. Vindobonsensis Theol. Gr. 136) *MMB,* Main Series 10, pars principalis et pars suppletoria, ed Gerda Wolfram. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1987.

Sticherarium Ambrosianum. MMB, Main Series 11, pars principalis, ed. Lidia Perria and Jørgen Raasted, Copenhagen:Munksgaard, 1992.

O. Strunk. *Specimina notationum antiquiorum. MMB*, Main Series, 7, pars principalis. Copenhagen: Munksgaard, 1966.

E. Koschmieder, *Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente.* Munich, 1953.

III. *Liturgical and Musical Manuscripts on Microfilm*

Bulgarian Academy of Sciences (*BAN*) ms. 41
(Triodion, Pentecostarion and Menaion, 1472,)

Fekula 1 (Neumated Anthologion, 1590s,)

Fekula 8 (Triodion, 14th Century,)

Fekula 13 (Heirmologion, 17th c.,)

Fekula 27 (Neumated Triodion, 1690,)

Greek Orthodox Patriarchate 15
(GOP 15, Table 3)

Iosaph-Volokolamsk Eparchia No. 172

Iosaph-Volokolamsk Eparchia No. 174

Iosaph-Volokolamsk Eparchia No. 184

Iosaph-Volokolamsk Eparchia No. 187

Iosaph-Volokolamsk Eparchia No. 410

Sinai Slavic 24 (15th c.)
(Table 3)

Szentendre SA no. 118 (18th c.)
(text and Table 3)

Vatican Slavic 13 (15th c.)
(Table 3)

Voskresenksy Irmolog, (12th c.)

Tretiakov Gallery, ms. no. K5349,
"Tipografsky Ustav" (11th century).

IV. *Secondary Literature Cited in this Study*

Arranz, Miguel. "L'office de la veillée nocturne dans l'Eglise grecque et dans l'Eglise russe." OCP 42, 1976, 117-155;402-425.

Beatrice, Pier Franco. *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane.* Roma: Edizione Liturgiche, 1983.

Bertonière, Gabriel. *The Sundays of Lent in the Triodion: The Sundays Without A Commemoration.* OCA 253. Rome, 1997.

——— *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church.* OCA 193. Rome, 1972.

Bukofzer, Manfred. *Studies in Medieval and Renaissance Music,* New York: W. W. Norton, 1950.

Dmitrievsky, A. A. *Bogosluzhenie strastnoi i paskhalnoi sedmits v Sv. Ierusalime.* Kazan, 1894.

Floros, Constantin. *Universale Neumenkunde,* 3 vols. Kassel, 1970.

Follieri, Henrica. *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae,* 4 vols. (Studi e Testi, 211-214, Città del Vaticano Biblioteca Apostolica Vaticana, 1960-63.

Gardner, Johann von. *Gesang der russisch-orthodoxen Kirche bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts,* I, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983.

——— *Bogosluzhebnoe Pienie Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi,* Tom 1 (New York: Holy Trinity Russian Orthodox Monastery, 1978.

Grosdidier de Matons, Josè. *Romanos le Mélode: Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes,* Tome IV, *Nouveau Testament* xxxii-xlv Paris: Les Editions du Cerf, 1967.

Janeras, Sebastia. *Le Vendredi-Saint dans la Tradition Liturgique Byzantine: structure et histoire de ses offices.* Analecta Liturgica 12 = Studia Anselmiana, 99, Rome 1988.

Leeb. H. *Die Gesänge un Gemeindegottesdienst von Gerusalem.* Wiener Beiträge zür Teologie, 28. Vienna, 1970.

Lisitsyn, M. *Pervonachal'nyi slaviano-russkii tipikon,* St. Petersburg, 1911.

Mansvetov, I. *Mitropolit Kiprian v ego liturgicheskoi deyatel'nosti,* Moscow, 1882.

Myers, Gregory. "A Tale of Bygone Years: The Kontakion for the Dedication of a Church in Medieval Rus', A Source Study and a Reconstruction." *Canadian Institute of Balkan Studies,* Toronto, 1997.

Quinlan, Andrew. "Triodia Manuscripts: The Problem of Classification," *Byzantinische Forschungen: Internationale Zeitschrift für Byzantinistik,* Band IV, Amsterdam, 1997, 141-152.

Strakhov, Olga. *The Byzantine Culture in Muscovite Rus': The Case of Evfimii Chudovskii (1620-1705). Bausteine zür Slavischen Philologie und Kulturgeschichte Neue Folge.* Band 26. Cologne: Böhlau Verlag, 1998.

Strunk, Oliver. "The Notation of the Chartres Fragment," *Essays on Music in the Byzantine World,* New York: W. W. Norton, 1977, 68-111.

Taft, Robert. "A Tale of Two Cities The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History" in *Liturgy in Byzantium and Beyond*. Hampshire: Variorum, 1995.

Uspensky, Nicholas/ *Evening Worship in the Orthodox Church* (trans. Paul Lazor, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1985.

Velimirovic, Milos M. "Liturgical Drama in Byzantium and Russia," DOP, XVI, 1962. [pages].

——— "Evolution of the Musical Notation in Medieval Russia," *Cyrillomethodianum* viii/ix 1984-85,165-174.

APPENDIX

ENGLISH TRANSLATIONS

Holy Thursday Kanon, Ode V, Mode VI

"Τῷ συνδέσμῳ τῆς ἀγάπησεως – **Съвоузомь любъве**":

The apostles being bound together with the chain of love, and consecrating themselves to Christ the Lord of all, put forth their beautiful feet, for they preached peace to all.

(Troparia also included in Goar and the *Triodium Athoum*)

The Wisdom of God, he who gathers the waters above the firmament, who rules the abyss, and sets bounds to the sea, even he pours water into the basin, and the Lord washes the feet of his servants.

To show a pattern of humility to his disciples, the Lord who girds the heavens with clouds, girds himself with a towel and falls upon his knees to wash the feet of his servants; even he in whose hand is the breath of everything that lives.

The Antiphons of the *Pedilavium*

Tone I ("Ὁ Λέντιον ζωσάμενος – **лентиїемь препоıасася**"):

Thou, O Christ our God, being girded with a towel, did wash the feet of the disciples, wash out the spots of our soul, and gird us with a spiritual bond, that we may perform thy commandments which are good.

Tone II ("Μεγάλης εὐεργεσίας – **Великоїе благодѣıание**"):

Ye faithful, who desire to receive this great benefit, let us devoutly approach this honourable washing, not for putting away the filth of the flesh, but for sanctifying our soul with grace. For Christ our Saviour, who looks upon the earth and makes it tremble, bowed down himself even to the dust of the ground, to strengthen us against the force, and to bar the

access of very adverse power. Let us therefore with thanks cry out unto him, O thou, who by humility shows us the easiest way to be exalted, save us, for thou art good, and the lover of mankind.

Tone II ("Ὁ Πέτρος ηὐλαβεῖτο ~ Петръ соумьнаше са"):

Peter was ashamed that his feet should be washed by those spotless hands which created Adam. But as soon as he heard, except I wash thee thou has no part in me; struck at the sound, he cried out, Lord not my feet only, but my hands and my head. O how great are the mercies of the Lord! who promised his disciples to make them partakers of this privilege, and that they should dwell with him in his unspeakable glory, when he delivered to them the mystical cup, and declared that he would drink it with them new in the kingdom of heaven. Make us also partakers thereof, for thou art merciful, and the lover of mankind.

Tone VIII ("Νυσταγμῷ διαβολικῷ – Дреманиїмь дьıавольскъıимь"):

Judas being held in the supineness by the devil, slept in death. Behold, now is the time to watch, now is the time to be sober: let our hearts be lifted up; let out eye-lids burst out with tears; and let psalms flow from our tongues: for great is the power of the cross: Christ is even now at hand; the sacrifice of the Passover comes. Glory be to thee, O Lord, glory be to thee.

Tone VIII ("Σήμερον ὁ ἀπρόσιτος ~ Дьньсь неиздреченьнъıи"):

This day did He whose nature is incomprehensible, assume the function of a servant: he girded himself with a towel, who covers the heavens with clouds; he who divided the Red Sea poured water into a basin; and began with bended knees to wash his disciples' feet, and to wipe them with the towel wherewith he was girded: and having washed them he said; ye are clean but not all, for he knew he who should betray him.

The Troparia of the Fifth Ode of the Holy Thursday Kanon[86]

Heirmos ("Πρὸς σὲ ὀρθρίζω – Оумывше ногы"):

I seek Thee early in the morning, Word of god; for in Thy tender mercy towards fallen man, without changing Thou hast emptied Thyself, and impassably Thou hast submitted to Thy Passion. Grant me Thy peace, O Lord who lovest mankind.

("Νιφθέντες πόδας – Въ тебе оутрьнюю"):

Thy servants, O Christ, being assembled, after thou hadst washed their feet, and they had in purity partaken of the holy mystery, departed from

[86] Mother Mary and Kallistos Ware, *The Lenten Triodion*, 593.

the hill of Sion to the mount of Olives, celebrating to thee, the lover of mankind.

("Ὁρᾶτε ἔφθης")

Behold the hour cometh, didst thou say, in which I shall be taken and put to death by the hands of wicked men, let not your hearts be troubled, my friends; ye shall be scattered, and leave me alone; but I will gather you together again, and ye shall preach my loving kindness.

439 Glencoe Drive
Port Moody, BC
V3H 1G3, Canada

Gregory Myers

Jaroslav Z. Skira

The Synthesis Between Christology and Pneumatology in Modern Orthodox Theology[1]

This study is an overview of the trinitarian theologies elaborated by Georges Florovsky (1893-1979), Vladimir Lossky (1903-1958), Nikos Nissiotis (1924-1986) and John Zizioulas (1931-), and the theological visions that are the basis of their ecclesiologies.[2] I have selected these four as models of uniquely different approaches in christology and pneumatology in modern Orthodox theology. The relationship, or the synthesis, between christology and pneumatology in their theologies is what I have characterized as the "economic trinitarian synthesis," or at times, slightly abbreviated as the "trinitarian synthesis."

This "economic trinitarian synthesis" refers to the symbiosis between pneumatology and christology. It asks whether or not there exists some theological emphases toward christology or pneumatology in each theologian's writings. The topic thus concerns the question of a "simultaneity" or of a "priority" of either christology or pneumatology, as well as the content of these theologies. Primarily addressed is the theology of the economic Trinity, hence its role in the history of salvation, but the questions are nevertheless grounded and influenced

---

[1] Abbreviations:

Florovsky, CW = Georges Florovsky, *The Collected Works of Georges Florovsky*, 14 vols. (Belmont & Vaduz 1972-1989).

Lossky, MT = Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (St. Vladimir's 1991). [See TM].

Lossky, TM = id., *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (Paris 1944). [See MT].

Lossky, OrT = id., *Orthodox Theology: An Introduction*, trans. Ian & Ihita Kesarcodi-Watson (St. Vladimir's 1978).

Zizioulas, BC = John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (St. Vladimir's 1985).

A note on translations: Unless otherwise indicated, where an English translation is used, the original work is cited first, followed by the reference to the translation in square brackets.

[2] For an extended discussion of the trinitarian theology and ecclesiology in these four authors, see Jaroslav Z. Skira, *Christ, the Spirit and the Church in Modern Orthodox Theology: A Comparison of Georges Florovsky, Vladimir Lossky, Nikos Nissiotis and John Zizioulas* (Ph.D. Dissertation, University of St. Michael's College 1998).

OCP 68 (2002) 435-465

by each theologian's respective theologies of the immanent Trinity. Throughout this work I also refer to what I have called the "ecclesiological synthesis," which is simply each theologian's trinitarian theology as expressed in the realm of ecclesiology.

If one were to construct a spectrum in terms of "priority" or "simultaneity" of christology or pneumatology, at one end would be Florovsky with his christological leanings, and at the other end would be Nissiotis with his preference for pneumatology. In the middle, but perhaps somewhat closer to Nissiotis, would be Lossky, positing a simultaneity of pneumatology and christology. Beside Lossky in the centre is Zizioulas, with a more emphatic stance on the simultaneity of pneumatology and christology, despite his affinities to Florovsky's christology. I note that this spectrum reveals theological nuances, and hence, the classifications are not intended to be broad nor radical.

1. GEORGES FLOROVSKY

Florovsky wrote that the two most common images of the Church contained in the New Testament are the "People of God" and the "Body of Christ." The older of these is the "People of God" of the Hebrew Scriptures; it places the Church within the history of salvation beginning with the people of Israel (Jer. 31.33; 2 Kings 18.5; Mt. 22.32). This image expresses that in Christ, the Church appropriates the Old Testament calling and mission and becomes the new Israel, a chosen people, a royal priesthood and a holy nation (1 Pet. 2.9).[3] This people is in search of God and on pilgrimage towards the heavenly Jerusalem, the supernatural destiny of the Church. The image of the Church as the People of God stresses the continuity of the Old Testament covenant with the New Testament one, conveying them in terms of Messianic preparation and fulfilment in Christ.[4] Florovsky associated this image of the Church with the pneumatological approach in ecclesiology.[5]

The second predominant image in the Scriptures, especially in St. Paul and in patristic writings, is the Church as the "Body of Christ" (Eph. 1.22-23). The Church is seen as a body which is the fulfilment

---

[3] Florovsky, "The Church and the Communion of Saints," CW 13: 81-82. On these images, see also Yves-Noël Leouvier, *Perspectives russes sur l'Église: Un théologien contemporain: Georges Florovsky* (L'Église et son temps no. 15, Paris 1968) 69-77.

[4] Florovsky, "The Church: Her Nature and Task," CW 1: 58.

[5] Florovsky, "On the History of Ecclesiology," CW 14: 12

(*plēroma*) of Christ, and the image is situated within the context of redemption and salvation in Christ, emphasizing the intimate union of the faithful with Christ and their sharing in his saving work and fullness.[6]

> The Church is the Body *of Christ* not simply as a "body of [persons]," "a corporation." The Church is *in Christ*, as well as Christ is in his Church. ... [It] is a community of those who abide and dwell in him, and in whom He Himself is abiding and dwelling by the Spirit.[7]

Christ is both the Head and the Body, where the members of the Church are at a distance from Christ as Head, as well as in intimate communion with him in his Body.

Preference and Precedence of the Images

Florovsky characterized the People of God image as pneumatological, whereas the Body of Christ image is obviously christological. This treatment of the images led to a dilemma when he rhetorically asked which of the two should be the starting point in ecclesiology. This is my concern in describing his "economic trinitarian synthesis." He wrote:

> Should we start just with the fact (or "phenomenon") of the Church's being a "community," or *koinōnia*, and then investigate [its] "structure" and "notes"? Or should we rather start with Christ, the God Incarnate, and investigate the implications of the total dogma of the Incarnation, including the glory of the Risen and Ascended Lord, who sitteth on the right hand of the Father?[8]

Florovsky's preference for a christological starting point in ecclesiology should be mildly obvious from this quotation. He affirmed that the principles for constructing a theology of the Church are very

---

[6] Cf. Florovsky, "The Image of the Church," in *John XXIII Lectures: Byzantine Christian Heritage*, 2 vols. (Bronx 1969) 2: 97; id., "The Historical Problem of a Definition of the Church," CW 14: 29.

[7] Florovsky, "The Historical Problem of a Definition of the Church," 30. Cf. Christoph Künkel, *Totus Christus: Die Theologie Georges V. Florovskys* (Göttingen 1991) 179-187.

[8] G. Florovsky, "Christ and His Church — Suggestions and Comments," in *1054-1954: L'Église et les églises: Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'orient et l'occident*, 2 vols., G. Florovsky et al., (Études offerts à Lambert Beauduin, Chevetogne 1955) 2: 165.

relevant in that they determine the pattern of exposition, and indicate which of the two images should be given preference or precedence.[9]

There is no contradiction, he continued, between the two formulas — "in the Spirit" (pneumatological) or "in Christ" (christological) — but the latter one should take precedence over the former. He insisted on not reducing or limiting the "economy of the Son" in favour of the "economy of the Holy Spirit" as the Son always has a priority over the Spirit, and because the Church is the Church of Jesus Christ and the Spirit is the Spirit of the Son (Jn. 16.13-14).[10] The Church has its personal centre only in Christ, and it is not an incarnation of the Holy Spirit nor merely a Spirit-filled community.[11]

> It may happen ... that a starting point unfortunately chosen may cause a very serious distortion of the total theological perspective and preclude the normal development of the inquiry. It is but fair to suggest that this has actually happened in many cases when the doctrine of the Church has been treated without any organic relation to the Incarnate life and Redemptive sacrifice of the Lord of the Church. The Church has been too often represented rather as a community of those who believe in Christ and follow him than as his own "body," in which he is continually active and acting "through the Spirit," in order to "recapitulate" all things in himself.[12]

The Church is most importantly the Body of the Incarnate Lord because "'unity in the Spirit' is precisely our '*incorporation*' into Christ, which is the ultimate reality of Christian existence."[13] This

---

[9] *Ibid.* 165. According to Florovsky, certain approaches like Johann A. Möhler's, *Die Einheit in der Kirche* (1825) and Alexei Khomiakov (1804-1860), in *The Church is One* (Seattle, Wash. 1979), stressed the pneumatological aspect too much. Cf. Aidan Nichols, "Georgii Vasil'evich Florovskii (1893-1979)," *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893-1966)* (New York 1989) 159; G. Williams, "The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky," in *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Andrew Blane (ed.) (Crestwood 1993) 315.

Yves Congar, in discussing the East's general criticism that Western theology was too christological, referred to a review by Florovsky which surprisingly stated that Möhler's ecclesiology was typical of "Western theology" in that it lacked "christological foundation." In "The Spirit, the Spirit of Christ: Christomonism and the 'Filioque,'" *The Word and the Spirit*, trans. David Smith (San Francisco & London 1986) 121, n. 45. Florovsky's review is in "Книга Мёлера о церкви," *Путь* 7 (April, 1927) 128-130.

[10] Florovsky, "Christ and His Church," 168.

[11] Florovsky, "The Church: Her Nature and Task," 67.

[12] Florovsky, "Christ and His Church," 165.

[13] Florovsky, "On the History of Ecclesiology," 12.

preference for the Body of Christ image is one area which reflected his christological emphasis in his "ecclesiological synthesis."[14]

In such a christology, Florovsky wrote that the Son of God became a person so that all by the mystery of divinization (*theōsis*) might become the children of God. Christ enters his glory as an individual person, which then results in a call for all to be "in" and "with" him.[15] This latter event makes Christ a "corporate" entity, who needs his people in order to be the Body of Christ. Being in communion in the Church means enclosing "the many within our own ego. Therein lies the similarity with the Divine Oneness of the Holy Trinity."[16] We are thus "corporate" yet "person-al."[17] Especially in the Eucharist, the "sacrament of meeting or participation," we become one body in each other.[18] Here we see him speaking in terms of what contemporary theology calls "communion ecclesiology." This notion of Christ as a "corporate person" is a notion that Zizioulas borrowed from Florovsky, and made the core of his communion ecclesiology.

Although there was a tendency in Florovsky to say that Jesus Christ is the Head, and the Church is the Body, he did at times state that Christ is both Head (divine) and Body (human).[19] He maintained this in order to uphold the Chalcedonian premise that all Orthodox belief evolves from the dogma of Chalcedon.[20] He referred to this aspect when speaking of the eucharistic thanksgiving prayer (*anaphora*) addressed to the Father, where there is a "personal encounter" of the community with Christ, and where Christ is the one offering and the one being offered. "Christ is never alone" because the "Redeemer and the redeemed belong together inseparably."[21] Christ is both the "One" who is also the "many," and he fulfills the role of "Mediator" (cf. Jn.

---

[14] Künkel, *Totus Christus*, 256.

[15] Florovsky, "The Catholicity of the Church," CW 1: 38.

[16] *Ibid*. 43.

[17] *Ibid*. 43; id., "The Worshipping Church," in *The Festal Menaion*, trans. Mother Mary and Kallistos Ware (London 1969) 22ff.

[18] "Таинство собранія, таинство общенія" in "Евхаристія и соборность," *Путь* 19 (Nov. 1929) 7, 8 [Florovsky, "The Eucharist and Catholicity," CW 13: 48, 49]; "The Worshipping Church," 35.

[19] Florovsky, "The Church and the Communion of Saints," CW 13: 82.

[20] Florovsky, "Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church," CW 4: 24. See Künkel, *Totus Christus*, 112, although the reference to this in n. 4 is incorrect. Cf. also Florovsky, "The Eucharist and Catholicity," 49.

[21] Florovsky, "Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church," 25.

1.18).[22] When Florovsky said in an earlier article that Christ's victory consisted in creating the Church,[23] it might seem that he envisioned Christ as an individual (the "one"), who then becomes corporate (the "many") in the creation of the Church or in the resurrection.[24] However, in later articles, he clarified this by saying that Christ is both an individual (one) and a corporate person (many).

This pairing of the "one-many" in christology is simply the corollary of his Chalcedonian premise.

> The Greek Fathers emphatically insist that the humanity of Christ was at once individual — it was *his* humanity — and yet comprehensive and inclusive. Therefore, in the Incarnation, the whole humanity has been included in a certain indefinable way. But one thing is clear: in the West St. Augustine didn't consider Christ simply a man. In him potentially the whole of humanity was already contained.[25]

This pivotal change occurred because of Christ's redemption of human nature, a position akin to Lossky's Christ redeeming nature. Christians are members of the fullness of Jesus Christ (Eph. 1.23), where Christ's identification with the (human) person, and collectively with the Church, is completed in Christ's death.[26] This makes the Church an integral part of the definition of Christ.

So, the uniting of the two natures in the incarnation signalled the inclusion of all humanity into Christ's body and into his redemptive work. Since the Church participates in the Christ event in personal communion with him, Florovsky concluded in a well-known phrase: "Ecclesiology is but a chapter of Christology and part of the program of redemption."[27] Elsewhere, he wrote:

---

[22] Florovsky, "The Last Things and the Last Events," CW 3: 249; id., "The Worshipping Church," 25.

[23] Florovsky, "Catholicity and the Church," 37.

[24] Cf. Paul McPartlan, *The Eucharist Makes the Church: Henri De Lubac and John Zizioulas in Dialogue* (Edinburgh 1993) 217.

[25] G. Florovsky, "The New Vision of the Church's Reality," in *John XXIII Lectures: Byzantine Christian Heritage,* G. Florovsky et al, 2 vols. (Bronx 1965-66) 2: 108; cf. Florovsky, "The Worshipping Church," 167.

[26] Florovsky, "The New Vision of the Church's Reality," 108.

[27] Florovsky, "The Image of the Church," 103; cf. id., "Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church," 23, 25; id., "The Church: Her Nature and Task," 67.

> The theology of the Church is but a chapter and a vital chapter of Christology. And without this chapter Christology itself would not be complete.[28]

For him, again citing Augustine, ecclesiology and christology must be correlated in the "inclusive doctrine of the 'whole Christ,' — *totus Christus, caput et corpus*."[29] Such a position is possible in his "ecclesiological synthesis" because of Florovsky's understanding of the corporate nature of Jesus Christ.

The Problem of a Synthesis

Despite his preference for a christological approach in ecclesiology, Florovsky nevertheless tried to forge a synthesis between it and pneumatology. By describing the Church as an extension of the incarnation, he wrote that Christ "abides" continually in the Church, or that he abides sacramentally in his Body, into which we are incorporated by the Spirit.[30] This abiding is also envisioned in terms of an "indwelling."[31] The Church is a community of those who abide and dwell in Christ, and in whom he himself is abiding and dwelling by the Spirit in a new way, a way in which the Spirit was not yet present in creation.[32] Christ is continually present in the Church through the Spirit because the "Holy Ghost does not descend upon earth again and again, but abides in the 'visible' and historical Church."[33] Our

---

[28] Trans. mine from: Florovsky, "Le corps du Christ vivant: une interprétation orthodoxe de l'église," in *La Sainte Église Universelle: Confrontation Oecuménique* (Neuchâtel & Paris 1948) 12.

[29] Florovsky, "Christ and His Church," 163. Although not noted in this text, the reference to Augustine is: *Joannis evangelium tractatus*, 28.1 (PL 35.1622): "Non enim Christus in capite et non in corpore, sed Christus totus in capite et corpore." J. M. R. Tillard reproduces and comments on key Augustinian texts dealing with the relationship of the Body of Christ and the Eucharist, in *Chair de l'Église, chair du Christ: Aux sources de l'écclesiologie de communion* (Théologie et sciences religieuses: Cogitatio fidei no. 168, Paris 1992) 53-62f. For an analysis of the interpretation of Augustine by Florovsky, and other Orthodox theologians consult Myroslaw Tataryn, *The Orthodox Theologians of L'Institut St. Serge, Paris and Their Perception of St. Augustine's Theology* (Ph.D. Dissertation, University of St. Michael's College 1995) 146-179.

[30] Florovsky, "The Church: Her Nature and Task," 63.

[31] Florovsky, "The Worshipping Church," 30.

[32] Florovsky, "The Historical Problem of a Definition of the Church," 30 and id., "The Church: Her Nature and Task," 62.

[33] Florovsky, "The Catholicity of the Church," 45; and Florovsky, "On the History of Ecclesiology," 12-13.

unity and communion in the Body of Christ are brought about by the Spirit who was sent to seal the victory of Christ. The Spirit is thus the principle of communion. Maintaining a balance between christology and pneumatology, Florovsky wrote that:

> The Church is the unity of the charismatic life, of life in the Spirit. The source of this unity is hidden in the sacrament of the Lord's Supper and in the mystery of Pentecost.[34]

Further, in affirming that "ecclesiology is but a chapter of christology," Florovsky presented the redemption and reconciliation of humanity as solely the work of Christ, which is then offered to everyone by the Holy Spirit.[35] However, Florovsky expressed his dissatisfaction with his "trinitarian synthesis" between christology and pneumatology by admitting that:

> One may at once ask whether these two approaches or manners could not be somehow integrated into an inclusive, synthesized whole. Indeed, this should be done, and one may hope and wish that this be done in fact. Yet, one does not yet see quite clearly, how this could and should be done.[36]

This is the crucial issue in modern Orthodox theology, and the essence of this study, namely, to see how each theologian approaches this "economic trinitarian synthesis."

Shortly after Lossky's death (in 1958), and with the re-publication into English of his *Mystical Theology*, Florovsky had an opportunity to again review Lossky's work.[37] In addition to praising Lossky's work, Florovsky also reserved some sharp criticisms of Lossky's theology. In the review, he spoke of Lossky's exaggerating the tension between East and West (the book's "manifold bias"), referring most likely to Lossky's position that the *filioque* was the sole dogmatic reason for the estrangement between the two Churches. One of the faults that Florovsky found with Lossky is that in developing a Christian philosophy, Lossky began not with a theology of Christ, but a theology of apophaticism. "In fact, the christological chapter of Lossky's book (chap. vii, 'The Economy of the Son') is the most controversial, and the same could be said of the chapter on the Church (chap. ix, 'Two

---

[34] Florovsky, "The Historical Problem of a Definition of the Church," 31. An almost verbatim quote exists in his "The Catholicity of the Church," 45.

[35] Florovsky, "The Church: Her Nature and Task," 62, 63.

[36] Florovsky, "Christ and His Church," 163.

[37] In *Journal of Religion* 38/3 (1958) 207-208.

Aspects of the Church')."[38] These criticisms continued Florovsky's earlier critique of Lossky. In saying that the "economy of the Son" should not be reduced to the "economy of the Spirit," Florovsky rejected Lossky's positing of the two economies of the Son and of the Spirit, saying that Lossky's "solution is hardly acceptable."[39]

Although Lossky's theology is the subject of the next section, his contributions are based on the relationship between "nature" and "person." In the Church, by virtue of the redemption of human nature, Christ unites all persons in their "nature." However, since the personal element of freedom is required to complete the process of divinization, Lossky affirmed that the Spirit is the one who both divinizes and diversifies each person. Lossky's position would thus be "one in Christ, multiple in the Spirit." Florovsky argued that it is not acceptable to distinguish so easily between nature and person, because "the implication seems to be that *only* in the Holy Spirit, and *not* in Christ, is human personality fully and ontologically (re-)established."[40] Lossky's "trinitarian synthesis," according to Florovsky, did "not leave enough room for the *personal relationship* of individuals *with Christ*."[41] Florovsky recognized the many nuances in Lossky's synthesis, and appreciated Lossky's concern for affirming that grace is the gift of the Spirit, and that human freedom in this schema is to be preserved, however, and here is Florovsky's doctrine of the *totus Christus*, "[one] may ask: is not the multiplicity of 'human *hypostases*' fully established by the personal 'communion' of the many with the One Christ?"[42] The relationship with Christ is identically a "personal encounter" with Christ (especially through the sacraments) and it is identically effected by the Spirit. Communion with Christ and amongst all persons is "personal" and is possible only in the communion of the Spirit. Here Florovsky was speaking in terms of a simultaneity between christology and pneumatology.

Florovsky thought that Lossky's approach was misleading because of its promoting the idea that persons are "necessarily" united via nature in Christ, yet "freely" they are persons in the Spirit. Florovsky also was weary of Lossky's conception of ecclesial institutions being rooted in christology, while the dynamic aspect pertained to the life

---

[38] *Ibid.* 208.

[39] Florovsky, "Christ and His Church," 168-170, at 168.

[40] *Ibid.* 168.

[41] *Ibid.* 168.

[42] *Ibid.* 169.

of the Spirit, because that would imply that Christ is *"not dynamically present in the Church."* [43] Florovsky's critique was that:

> Almost everything that Mr. Lossky says is acceptable, but he says it in such a manner that the basic pattern of Ecclesiology is in danger of distortion. There is some inadequacy precisely in his *christological* presuppositions. Mr. Lossky's chapters on the Church in his admirable book deserve serious attention, because they expose very clearly the dangers inherent in any attempt to reduce the christological pattern of ecclesiological doctrine. ... It must be stated therefore that no coherent Ecclesiology can be constructed unless *the centrality of Christ*, the Incarnate Lord and King of Glory, is admitted without any reservations.[44]

In this way Florovsky reiterated the notion that "ecclesiology is but a chapter of christology," even though in the same article he recognized some of the limitations of his own approach, especially as they related to explaining how Christ and the Spirit are "present" in the Church.

2. VLADIMIR LOSSKY

Lossky was one of the first to respond to Florovsky's call for a return to the Fathers, yet some of his work and ideas were left unfinished owing to his early death.[45] Furthermore, in terms of his "trinitarian and ecclesiological syntheses," much of present-day Eastern Orthodox theology has been greatly influenced by his theological approach.[46]

The basis of Lossky's trinitarian theology concentrated on the distinction of Persons within the Trinity in terms of *ousia* (nature) and *hypostasis* (person). There is an identity of the three (Father, Son, and Spirit) through their common nature, yet the three are distinguished by virtue of their Persons and their origins of procession.[47] The one

---

[43] This position, Florovsky noted, could lead to errors in sacramental theology. In *Ibid.* 169.

[44] *Ibid.* 170.

[45] For an indication of this, see the reflections of one of his students, in Olivier Clément, *Orient-Occident: Deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov* (Geneva 1985) 90-94.

[46] Rowan Williams, "Eastern Orthodox Theology: V. N. Lossky," in *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, 2 vols., David Ford (ed.) (Oxford 1989) 2: 163. See also the other laudatory articles in the special issue on Lossky, in *Contacts* 31/105 (1979), as well as Zizioulas's praise in BC 124.

[47] Lossky, TM 48ff.

nature and the three Persons are presented as simultaneous to one another in the immanent Trinity, and not one as being prior to the other.[48] "The *'one'* and the *'many'* find themselves gathered and circumscribed in the Trinity."[49] Consequently, one concern in this present study is whether or not Lossky posited such a "simultaneity" between the Spirit and Christ in the economy, or whether such a "simultaneity" also existed in his distinctions between "nature" and "person."

The Economy of the Son and Soteriology

In the fullness of time designated by God, although being already present and active in history through the divine energies, God entered the economy of salvation as a Person in Jesus. Referring to John of Damascus, Lossky stated that:

> [The] Incarnation was accomplished by the action of the Holy Spirit who caused the Virgin to be fit to receive in her the Deity of the Word, as well as through the Word Himself who formed in the Virginal flesh the first-fruits of his humanity. Thus, in one and the same act the Word assumed human nature, gave it its existence, and deified it.[50]

Lossky held that the entire mystery of the economy consists in the *kenōsis* of the Logos, an act which was the will of the entire Trinity.[51] The accomplishment of the divine plan in time in the Son by the Trinity means that Jesus Christ cannot be separated from the Trinity, since he shares the same will and nature as the Father and Spirit.[52] And Christ's ultimate victory was in the resurrection, and not simply his death on the cross and burial in the tomb.[53]

The early Fathers, although they were concerned with christological issues, "never lost sight of the question concerning *our* union with God."[54] The person's ultimate vocation is to become a person created in two natures, in imitation of Christ, which is nothing less than un-

---

[48] V. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu* (Paris 1967) 77. See Clément, *Orient-Occident*, 37, 59.

[49] Lossky, TM 46 [Lossky, MT 47], ital. mine.

[50] The reference to John of Damascus is *De fide orthodoxa*, 3.2 (PG 94.983-984), referred to in Lossky, TM 137 [Lossky, MT 141-142].

[51] Lossky, TM 140.

[52] *Ibid.* 141.

[53] *Ibid.* 145-147; cf. 149ff.

[54] *Ibid.* 150 [Lossky, MT 154].

ion with God. This work accomplished by Christ, pertaining strictly to our human nature, is realized in the Body of Christ, the Church.[55]

However, and here is Lossky's crucial contribution to the christological and pneumatological synthesis, if in our "nature" we are members and parts of the humanity of Jesus Christ, our "persons" have still not yet reached union with the Godhead.[56] Christ's victory concerned our natures, but not our persons because:

> The redemption and purification of nature do not yet provide all the conditions necessary for deification. The Church is already the Body of Christ, but [it] is not yet "the fullness of him who fills all in all" (Eph. 1.23). The work of Christ is consummated; now the work of the Holy Spirit may be fulfilled.[57]

Here we see the distinctions Lossky introduced between "nature" and "person," and the basis of each's relation to either christology or pneumatology. Lossky thus began to set up a pairing of "nature" with christology (or the economy of Christ), and as we shall see next, of the "person" with pneumatology (or the economy of the Spirit).

The Economy of the Spirit

In terms of the Church, if Christ is the Head of the Body-Church, then Lossky presented the Spirit as the one who "fills all in all." The Church is Christ's "body" insofar as Jesus Christ is head, and the "fullness" insofar as the Holy Spirit fills the Church with divinity.[58] Referring to St. Basil, Lossky wrote that the Spirit in creation and redemption is accomplishing all things.[59] It was the Spirit who drove out demons, healed persons, and raised people from the dead, yet, "the activity of the Holy Spirit in the world before the Church and outside the Church is not the same as his presence in the Church after Pentecost."[60] This is based on his interpretation of John 7.39, where the evangelist wrote that, "The Spirit had not been given, because Jesus was not yet glorified." It was only after Pentecost that Lossky said that the Spirit was sent into the world "considered as a Person," just as Christ was sent into the world as a Person in the In-

---

[55] *Ibid.* 15.

[56] *Ibid.* 151; cf. Lossky, OrT 125.

[57] Lossky, TM 151, trans. mine.

[58] *Ibid.* 153-154.

[59] Quoting Basil, *De Spiritu Sancto,* 19.49 (PG 32.155-156), in *Ibid.* 154.

[60] Lossky, TM 154, trans. mine.

carnation.[61] This is an important point that echoes what was said about Christ "becoming" history (in the incarnation), because Lossky adds that the Spirit also "became" history (at Pentecost), though in a different manner from Christ. This point is of crucial importance in his synthesis in that it is one of Zizioulas's corrections of Lossky, namely, the former's insistence that only Christ "has a history" and has "become" history. (I will say more about this in the section on Zizioulas).

Lossky was also aware that there is a radical difference between the eternal processions of the Persons, and the missions of the Son and Holy Spirit in the economy of salvation (that is, in time). I note that in Lossky's theology of the immanent Trinity, the Son and Holy Spirit proceed from Father as from a unique personal source. In the economy, on the other hand, the Son is sent by the Father in the incarnation, being made a person through the Spirit. The same is true of the Holy Spirit, who was sent by the Father and given by the Son. The Spirit and the Son, thus can, in one way, be said to be sent by their "own wills" which are identical to the will of the Father.[62] In the economy, the Son descended and fulfilled his mission through the Spirit, and so too did the Spirit come into creation by being sent by the Son. Both thus have a "relationship of reciprocity,"[63] which indicates that in his "trinitarian synthesis" there exists a "simultaneity" between christology and pneumatology. Reflecting on John 15, Lossky also added that the Spirit is a comforter sent in the name of the Son, and though distinct from the Son, the Spirit's "relationship to the Son is neither one of opposition nor of separation, but of diversity and reciprocity — thus, of communion in the Father."[64] Yet, Lossky added this important qualification:

> Intimately linked as they are in the common work upon earth, the Son and the Holy Spirit remain nevertheless, in this same work, two persons independent of one of the other as to their hypostatic being. This is why the personal advent of the Holy Spirit will not have the character of a subordinated mission, in some sort functional in relation to that of the Son. Pentecost is not a "continuation" of the Incarnation, it is its sequel, its result: the creature has become fit to receive the Holy Spirit and [it]

[61] *Ibid.* 154.

[62] *Ibid.* 155-156.

[63] "Relation de réciprocité," in V. Lossky, "Théologie Dogmatique," *Messager de la l'exarchat du Patriarche russe en Europe Occidental* 12/45 (1964) 94; cf. Lossky, TM 156-157.

[64] *Ibid.* 94 [Lossky, OrT 39].

descends into the world, fills with [its] presence the Church which has been redeemed, washed, purified by the blood of Christ.[65]

Christ's work was consequently a preparation for the work of the Spirit, which means that for Lossky: "Pentecost appears as the goal, the final end of the divine economy on earth."[66] However, the Holy Spirit is the only one in the Trinity who does not have an image in another Person of the Trinity for the Spirit did not come to be revealed as a Person, but to bear witness to Christ, just as Christ bore witness to the Father. The Spirit remains hidden, a mystery.[67]

In Lossky's synthesis, the work of Christ concerns human nature, which was recapitulated in his hypostasis, whereas the work of the Holy Spirit concerns each person singularly. The Spirit gives as a gift to each person the "fullness" of God, which is unique and "personal." This imparting of divinity is "impassably divided, and shared without division."[68]

Christ becomes the unique image appropriate to the common nature of humanity; the Holy Spirit confers to each person created in the image of God the possibility of fulfilling the likeness in the common nature. The one lends his hypostasis to the nature, the other gives his divinity to persons, so the work of Christ unifies, the work of the Holy Spirit diversifies. Yet, the one is impossible without the other... .[69]

The crucial point in Lossky's synthesis is to remember that Christ unites via his "nature," and that the Holy Spirit diversifies each "person."

Subsequently one also encounters in Lossky's theology what seems to be "two pentecosts," the one facilitating unity in the Church and the other diversifying in the personal sending of the Spirit.

Indeed, it is possible to distinguish two communications of the Holy Spirit to the Church: one was effected by the breath of Christ when he appeared to his apostles on the evening of the day of his resurrection (Jn. 20.19-23); the other by the personal coming of the Holy Spirit on the day of Pentecost (Acts 2.1-5).[70]

---

[65] Lossky, TM 156, trans. mine.

[66] *Ibid.* 15, trans. mine.

[67] *Ibid.* 157.

[68] *Ibid.* 163 [Lossky, MT 166].

[69] *Ibid.* 163, trans. mine.

[70] Lossky, TM 163-164 [Lossky, MT 167].

The first Pentecost was made to the Church as a body, to the apostles and the priests, yet quite distinct was the personal communication of the Holy Spirit at Pentecost, hence after the resurrection and ascension of Christ. This "second" Pentecost shows the Spirit no longer being communicated to the Church as a corporate entity, making the Church one, but rather this communication is "to persons, marking each member of the Church with a seal of personal and unique relationship to the Trinity, becoming present in each person."[71] There is in Lossky two distinctions with respect to the activity of the Spirit in creation, namely, that before Pentecost, the Spirit's presence was "functional," while after Pentecost, the Spirit's work became "personal."[72] "Functional" refers to the Spirit's role in the fulfilment of the work of the Trinity in the whole economy, while "personal" pertains to the Spirit's role in the divinization of each person. The Spirit in this synthesis is not dependant upon the Son, for if it were, then the Spirit would appear as "a bond which connects us with the Son."[73] One wonders if this latter comment is the same as saying that the Spirit is not a principle of communion. Lossky, however, was concerned with preserving the notion that the Spirit is not somehow subordinate to the Son, nor merely an agent of Christ.[74]

3. Nikos Nissiotis

So far I have dealt with the two Russian Orthodox theologians Florovsky and Lossky, but now my attention turns to the first of two Greek theologians, namely, Nikos Nissiotis. A number of Nissiotis's articles begin with warnings of not falling into unitarian patrimonism, christomonism, filioquism or pneumatomonism.[75] These warnings related in part to his desire to reform contemporary trinitarian

---

[71] *Ibid.* 165 [*Ibid.* 168].

[72] *Ibid.* 164.

[73] *Ibid.* 166 [Lossky, MT 169].

[74] Cf. Lossky, *A l'image et à la ressemblance*, 101.

[75] Eg. N. Nissiotis, "The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology," in *The Orthodox Ethos*, A. J. Philippou (ed.) (Oxford 1964) 33; id., "La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de L'Église," *Istina* 12 (1967) 329; and id., "Die Theologie der Tradition als Grundlage der Einheit," in *Um Einheit und Heil der Menschheit*, J. Robert Nelson and Wolfhart Pannenberg (eds.) (Frankfurt am Main 1973) 206. Yves Congar had terse reactions to Nissiotis's generalizations about the West being christomonistic, for example, in *The Word and the Spirit*, 113 (and 120, note 31), 117 (and 121, note 52), as well as "Pneumatologie ou 'christomonisme' dans la tradition latine?" *Revue théologique de Louvain* 45 (1969) 394-416.

theology and to include a balanced theology of the Holy Spirit, so that the Holy Spirit is not seen merely as an "impersonal power" or agent of Jesus Christ.[76] Despite stating that there should be a balance between christology and pneumatology in all theology, there is a tendency in his writings to emphasize the theology of the Spirit in his development of a "pneumatological christology." This pneumatological christology is identically what I have termed the "economic trinitarian synthesis." To reiterate the spectrum of the trinitarian syntheses, on one end there stands Florovsky with his christological leanings, (with Lossky somewhere in the centre attempting a balance between pneumatology and christology), and at the other end, Nissiotis with his priority for pneumatology.

As with the other theologians under discussion, Nissiotis's starting point was the theology of the Holy Trinity. For him, the Trinity is a unity of three Persons, the Father, the Son, and the Holy Spirit, all of whom are in communion with each other, so that being in relationship, or communion, is central for understanding divine revelation and creation.[77] God is not an isolated entity, but a being always in a mutual movement within the Godhead. The essence of God is love, effected by the Holy Spirit via personal communion with the Father and the Son.[78] "Personal" here for Nissiotis meant that there exists a will, inspired by love, to establish communion with another person. Referring to St. Basil's *De Spiritu Sancto*, Nissiotis noted that what is common in the nature of the three Persons of the Trinity is their communion in the divine nature and their inseparability.[79] The unity of the Trinity is a unity by virtue of the essence of the three Persons, where each of them retains their unique characteristics, so that "[within] the Trinity there is a sort of ontological communication."[80] The word "person" is a "tentative human" expression, wrote Nissiotis,

---

[76] Nissiotis, "The Importance of the Doctrine of the Trinity," 38.

[77] *Ibid.* 40.

[78] *Ibid.* 41; cf. N. Nissiotis, "Called to Unity: The Significance of the Invocation of the Spirit for Church Unity," in *Lausanne 77: Fifty Years of Faith and Order*, Emilio Castro et al., (Faith and Order Paper no. 82, Geneva 1977) 57.

[79] Nissiotis, "The Importance of the Doctrine of the Trinity," 41. He also refers to the Spirit as being the Spirit of communion, but provides no exact reference to St. Basil's work.

[80] *Ibid.* 43. For a general overview of Nissiotis's triadology see Thomas F. Torrance, *Trinitarian Perspectives: Toward Doctrinal Agreement* (Edinburgh 1994) 103-109.

to describe the three *hypostases* of the Trinity and to designate the activity of God in the divine economy.[81]

Within the relationships of the Trinity, Nissiotis used the classical trinitarian explanation that the Father is non-birth (non-generation), the Son is begotten in eternity and then born in time, and the Holy Spirit proceeds from the Father, and is sent in time by the Son (cf. Jn. 15.26). The Father reveals the whole divine economy by the Holy Spirit in Jesus Christ. In this relationship, the Spirit is not subordinated to the Son.[82] The Holy Spirit in the Trinity, as a principle of unity or communion in the Godhead, is also the principle of unity between the Trinity and the Church. Christ reveals this hypostatic union within the Trinity, and this "profound sense of the hypostatic union is experienced in the Church through the Holy Spirit."[83] The Holy Spirit accomplishes and brings to completion the work of the Saviour, which is communion (hence unity), vertically between all persons and God, and horizontally, as communion among all persons (cf. Gal. 3.5ff.; Col. 2.11-12).

Pneumatological Christology

Each Person of the Trinity operates in the economy of salvation, despite fulfilling separate roles in it. For example, the Father elects Israel, while the Son reveals the Father, and the Holy Spirit witnesses to the Son and seals the work of Christ. Since it is the Holy Spirit who unites the three Persons in the Trinity, so too does the Spirit unite persons in the Church into a dynamic diversity.[84] Thus the Spirit both "unites" and "diversifies" persons in the Church. Nissiotis insisted that in ecclesiology one must avoid isolating Christ from the Holy Spirit. The place of the Holy Spirit in ecclesiology allows one to clarify the distinction between Christ's once-and-for-all sacrifice and its actualization in history or time in the Holy Spirit. The Spirit makes the Christ event at once trans-historical, yet "ever present in time."[85] The Holy Spirit, after Pentecost, is essential for the perfection

---

[81] N. Nissiotis, "Interpreting Orthodoxy: The Communication of Some Eastern Orthodox Theological Categories to Students of Western Church Traditions," *Ecumenical Review* 14 (1961) 7.

[82] Nissiotis, "The Importance of the Doctrine of the Trinity," 42.

[83] *Ibid.* 43.

[84] *Ibid.* 61.

[85] *Ibid.* 61; id., "Interpreting Orthodoxy," 12.

and establishment of Christ's presence, who makes Jesus's work live in the Church and in all persons.

In repeating that one must not separate Christ from the Holy Spirit, Nissiotis spoke of Christ's resurrection and ascent to the Father as allowing the Holy Spirit to descend and be present in creation in a new way, gathering all into one family of the Church.[86] It is only in and by the Holy Spirit that Christ is present in the Church, for both are at work in the whole of creation, effecting creation, regeneration, and preservation. Nissiotis characterized his approach as a "pneumatological christology":

> The aim of pneumatological christology is the new, direct and personal presence of God by his Spirit and through a distinctive community. This is the only means by which we can receive the grace of God and experience [this] new communion with [persons] who are now cleansed by the blood of Christ. It is the descent of the Holy Spirit which makes this purification possible, but only through [its] historical community.[87]

Here he added that God acts in time through a relationship in Christ (christology) in order to effect communion between God and persons and amongst persons themselves (pneumatology).[88] This pairing of "pneumatological christology" in ecclesiology was also called by Nissiotis as "pneumatological ecclesiology."[89]

---

[86] N. Nissiotis, "Pneumatological Christology as a Presupposition of Ecclesiology," in *Oecumenica: in honorem K. E. Skydsgaard,* F. Kantzenbach & V. Vajta (eds.) (Minneapolis 1967) 266; and his "La christologie pneumatologique de la nature et ses consequences pour l'écologie et l'humanisme integral," in *Unterweges zur Einheit: Festschrift für H. Stirnimann,* Johannes Brantschen (ed.) (Freiburg 1980) 440.

[87] Nissiotis, "Pneumatological Christology," 237.

[88] *Ibid.* 237-238.

[89] See for example the wording in the title: "La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de L'Église," *Istina* 12 (1967) 323-340. He also spoke of "pneumatological christocentrism," in "Towards Restoring Church Communion," *Mid-Stream* 26 (1987) 532.

In 1985, referring to the Munich document on "The Mystery of the Church and of the Eucharist in the Light of the Mystery of the Holy Trinity" (agreed upon by the Joint International Commission for Theological Dialogue Between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church), Nissiotis revealed his pneumatological bias in commenting: "Based on a trinitarian, *especially a pneumatological approach,* this [Munich document] represents an identity of opinions on the crucial issues of ecclesiology [ital. mine]." In N. Nissiotis, "The Meaning of Reception in Relation to the Results of Ecumenical Dialogue on the Basis of the Faith & Order Document 'Baptism, Eucharist and Ministry,'" *Greek Orthodox Theological Review* 30 (1985) 147-174. Compare these comments with my synopsis, in "Ecclesiology in the International Orthodox-Catholic Ecumenical Dialogue," *Greek Orthodox Theological Review* 41/4 (1996) 360-362; and Michael A. Fahey, *Orthodox and Catholic Sister Churches: East is West*

A balanced pneumatological christology situates Christ as the focal point in the relationship between God and persons, where God and persons meet in a vertical relationship, however, one must also say that there is a horizontal pneumatological presence of God in salvation history and in the Church. The Spirit is not only active in history after Pentecost, but before it, in inspiring the prophets and realizing the incarnation in time by creating the link between God and persons in Mary (Lk. 1.35; Mt. 1.18).[90] Christ is sanctified and chrismated by the Spirit (Lk. 4.18), and he acts in the power of the Holy Spirit (Mt. 4.1, 12.28). The Spirit's role in the economy is so central that Nissiotis stated:

> The whole life of Jesus as the Christ of God depends upon the Spirit and is inspired by the Spirit. ... In the incarnation and the historical life of Jesus the energy *of the Spirit is the decisive element,* because it is the Spirit who makes the "link" possible and who maintains, by [its] work, the union between God and [persons] in the historical person of Jesus.[91]

A decade later, Nissiotis echoed the same position when he affirmed that:

> [The Spirit's] energy is the *conditio sine qua non* for the historical accomplishment of the martyria of Christ, continually renewed in the Church. ... Without Pentecost the Church would never have been more than a promise, a dream, an expectation.[92]

The Holy Spirit realizes in time the eternal communion between God and persons. The Holy Spirit is crucial for the personal revelation of God, for it is the Spirit "who enacts and completes the divine economy. Without [it] neither the incarnation, nor faith in Christ and his lordship is possible."[93]

In some of his mature writings (mostly from the 1970s onward), Nissiotis attempted to gently qualify these strong pneumatological

---

and West is East (Père Marquette Lecture in Theology, Milwaukee 1996) 20-31ff.; as well as with Nissiotis's more balanced comments in "Towards Restoring Church Communion," 532-533.

[90] Nissiotis, "Pneumatological Christology," 240.

[91] *Ibid.* 240, ital. mine; cf. 24; see also id., "La pneumatologie ecclésiologique," 328; and id., "Spirit, Church, and Ministry," *Theology Today* 19 (1963) 490; id., "Chrétienté: fin et/ou permanence," in *La chrétienté en débat: histoire, formes et problèmes actuels* [Colloquium at Bologne, May 1983], G. Alberigo et al (Paris 1984) 19.

[92] Nissiotis, "The Theology of the Church and Its Accomplishment," *Ecumenical Review* 29 (1977) 72.

[93] Nissiotis, "Pneumatological Christology," 241.

leanings by stating that the Church then must be thought of in terms of Christ and the Spirit, [94] and a "wholistic ecclesiology" should be based upon "authentic christological premises."[95] Nevertheless, his tendency was to say that pneumatological christology is based on the Christ event, "but it sees it [the Christ event] as possible only through the act of the Spirit."[96] One can maintain, like Nissiotis, a strong pneumatological dimension or a priority of pneumatology over christology, without at the same time negating the christological element. The christological is not abrogated by the elevation of the pneumatological to prominence or decisiveness.

Nissiotis was possibly echoing Lossky's notion of the "two economies" of Christ and of the Spirit when he affirmed that there are two central moments in the divine economy. The first is the accomplishment in time of reconciliation and redemption through the Christ event, and the second is the giving of grace to persons when they invoke the Spirit (the Pentecost event),[97] both of which must be distinguished, while recognizing that they are intrinsically united. The pneumatological aspect "incorporates" or "transubstantiates" the christological so that the Christ event becomes the Church via the Holy Spirit, which means that the people of God, via the body of Christ, now become the communion of the Holy Spirit. He added that in this vision, the Word of God that was incarnate now becomes the spoken Word, and that the flesh of Christ reveals "its expiatory grace and becomes the omni-present Spirit."[98] Pentecost completes the victory already accomplished by Christ and a new era begins where this victory is perpetuated in time and space in the Church.[99]

4. JOHN ZIZIOULAS

John Zizioulas adopts, in a manner similar to Florovsky, the principle that "ecclesiology is but a chapter of christology."[100] Zizioulas

---

[94] N. Nissiotis, "The Church as a Sacramental Vision and the Challenge of Christian Witness," in *Church, Kingdom, World: The Church as Mystery and Prophetic Sign*, Gennadios Limouris (ed.) (Faith and Order Paper no. 130, Geneva 1986) 101.

[95] *Ibid.* 101.

[96] Nissiotis, "Pneumatological Christology," 243.

[97] Nissiotis, "Spirit, Church, and Ministry," *Theology Today* 19 (1963) 488.

[98] *Ibid.* 488.

[99] *Ibid.* 489.

[100] In J. Zizioulas, "The Pneumatological Dimension of the Church," *International Catholic Review - Communio* 1 (1974) 143; id., "Ordination — A Sacrament? An Or-

affirms most emphatically the principle of simultaneity of christology and pneumatology that Lossky proposed and which was in varying expressions already contained in the theologies of Florovsky and Nissiotis. Zizioulas's synthesis between the theologies of the Spirit and of Christ does not advocate a preference or precedence of one over the other, but affirms that the two should be conditioned by each other. Much of the basis for such an approach emerges from his theological notion of the person, especially as it relates to the Triune God and to communion (*koinōnia*). In fact, the key integrating concept in his "trinitarian synthesis" is this notion of communion.

I have noted in the section on Florovsky that this theologian not only had reservations about his trinitarian synthesis, but that he also had reservations about the trinitarian synthesis proposed by Lossky. Florovsky, however, remained adamant, despite his own recognized weaknesses in his pneumatology, in preserving his theological principle that ecclesiology is a vital chapter of christology. Zizioulas recognizes the important contributions of Florovsky and Lossky, and he too offers his reflections on them. Despite Florovsky's influence on Zizioulas, in commenting on his late teacher's synthesis, Zizioulas admits that Florovsky "indirectly raised the problem of a synthesis, without however offering any solution to it," and tended to lean in the direction of christology.[101]

Discussing Vatican II and trends in ecclesiology that built their foundations on christology and only later added pneumatology as an appendage, Zizioulas introduces a comment made by Congar.[102] Congar relayed that two (anonymous) Orthodox observers at the Council stated that "if we must propose a schema 'De Ecclesia,' two chapters would suffice: one on the Holy Spirit, the other on Christian man."[103] Perhaps Congar was referring to Nissiotis here, judging by the latter's pneumatological emphases,[104] nevertheless, Zizioulas responds to this comment by concluding that the current Orthodox synthesis between

thodox Reply," in *The Plurality of Ministries*, Concilium, Vol. 74, H. Küng & W. Kasper (ed.) (New York 1972) 34.

[101] Zizioulas, BC 124.

[102] *Ibid.* 123.

[103] Trans. mine from Yves Congar, "Actualité d'une pneumatologie," POC 23 (1973) 121.

[104] In fact, Congar referred to Nissiotis on the following page of the above mentioned article, but not directly in connection with the comments of the Orthodox observers. One can here again refer to Congar's explicit references above (note 75).

christology and pneumatology "is in this respect by no means satisfactory."[105]

Zizioulas consequently adds that Khomiakov did not explicitly address the problem of a trinitarian synthesis, and that "his views can make sense only if a strong dose of pneumatology is injected into ecclesiology."[106] The only Roman Catholic he refers to in this section is Johann Möhler and his work on the unity of the Church,[107] saying that his pneumatology was so strong that it made the Church a charismatic society rather than the Body of Christ.[108] Zizioulas also spoke of Lossky's great importance in Orthodox theology, singling out two aspects of Lossky's synthesis. The first is his distinction between nature and person. Zizioulas's position is that:

> This seems to offer material for a synthesis between christology and pneumatology in ecclesiology. And yet its actual schematization makes Lossky's position extremely problematic.[109]

The reason is that Lossky's positing of a distinct economy of the Spirit has "more or less pushed [ecclesiology] towards the side of pneumatology" and in the end, a separate economy of the Spirit "becomes questionable and in fact renders the synthesis so difficult that it must be abandoned."[110]

Zizioulas also mentions two other Orthodox theologians who insisted on the importance of pneumatology and christology in their trinitarian syntheses, and who recognized the deficiencies in theologies that separated christology from pneumatology. These two were Boris Bobrinskoy and, relevant for our study here, Nikos Nissiotis. Both provided, Zizioulas states, "an important corrective of the views expressed by Khomiakov and to a large extent also Lossky, although the priority given to pneumatology is still preserved in both Nissiotis

---

[105] Zizioulas, BC 124.

[106] *Ibid.* 124.

[107] *Die Einheit in der Kirche* (Tübingen 1825). Möhler later distanced himself from his early work, offering a more balanced trinitarian synthesis is his later works. For a synopsis of this early work and its relation to communion ecclesiology, see Dennis M. Doyle, "Möhler, Schleiermacher, and Communion Ecclesiology," *Theological Studies* 57 (1996) 468-469, 474-478.

[108] Zizioulas, BC 124.

[109] *Ibid.* 125.

[110] Zizioulas, "The Pneumatological Dimension of the Church," 144, and Zizioulas, BC 125, respectively. See also id., "The Doctrine of God the Trinity Today: Suggestions for an Ecumenical Study," in *The Forgotten Trinity,* 3 vols, A. Heron (ed.) (BCC Study Commission, London 1991) 3: 20.

and Bobrinskoy."[111] In Zizioulas's overview of these theologians, he concludes that the synthesis between pneumatology and christology is "probably one of the most important questions facing Orthodox theology in our time."[112]

The Synthesis Between Christology and Pneumatology

Further to the theological principles that underlie Zizioulas's theology, there is his synthesis between christology and pneumatology. Unlike Nissiotis, he does not think that the West was ever christomonistic, and despite his criticisms that the Roman Church has tended to begin with christology and only later add pneumatological elements,[113] his basic argument is that christology should be conditioned by pneumatology.

Of note in analysing a development in thought is Zizioulas's early programmatic address of 1967, where he held that:

> The fundamental character of the Eucharist consists in the fact that it is a gathering and an act and that the *total mystery of Christ*, the whole Christ [*le Christ total*] and the salvation of the world is revealed, lived and concentrated in it.[114]

In this article he only mentions the Spirit once, but this did not thereby exclude the activity of the Spirit, who descends in the *epiklēsis* to renew creation and bring about the eschatological age.[115]

In the preface to the French translation of his dissertation, published almost thirty years later, Zizioulas voiced some hesitations to

---

[111] Zizioulas, BC 126.

[112] *Ibid.* 126.

[113] J. Zizioulas, "The Mystery of the Church in the Orthodox Tradition," *One in Christ* 24 (1988) 295. This is a facet of his critique of Vatican II. See his "The Doctrine of God the Trinity Today," 22; "Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie," in *Communio Sanctorum: Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen*, Boris Bobrinskoy, Yves Congar et al., (Geneva 1982) 143ff.

Zizioulas cites Congar in this respect. In Zizioulas, BC 127; and his "The Pneumatological Dimension of the Church," 144 citing Congar's, "Pneumatologie ou 'christomonisme' dans la tradition latine?" *Revue théologique de Louvain* 45 (1969) 394-416.

[114] Trans. mine from J. Zizioulas, "La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain," *Contacts* 19 (1967) 85.

[115] McPartlan, *The Eucharist Makes the Church*, 213-214, referring to Zizioulas's, "La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain," 91.

its publication.[116] These stem from his admission that his theology in some respects has developed. He mentions the importance of synodality and primacy in the Church as one area and, more important for our study, is that he lists first the "significance of pneumatology for ecclesiology." In that Preface he thus wrote:

> The study here presents an accentuated christological character that could neglect the role of the Holy Spirit in the unity of the Church. Every effort of the author in the course of his subsequent works has been to achieve a correct synthesis between christology and pneumatology.[117]

Here is where we see an implicit example of Florovsky's early influence on Zizioulas in christology, which Zizioulas has subsequently expanded upon.

In his more mature works, Zizioulas reflects that for some theologians, the Holy Spirit is seen as an "agent" of Jesus Christ, and as a "janitor" who opens the doors to Christ, and who aids in our ability to listen to the Word and to believe in God.[118] Such an approach primarily neglects that the Spirit is the one who makes Jesus be the Christ (Saviour), which includes the giving of a personal identity to Christ, since it is through the Spirit that he is born and resurrected.

Referring to Athanasius and Irenaeus, Zizioulas writes that the two held that pneumatology and christology should exist simultaneously, and not as successive or separate phases of God's relation to the world.[119] "No matter how specific the role of the Spirit is ... it is extremely dangerous for the unity of the economy to speak of a special 'economy of the Spirit.'"[120] This can be taken as a rejection of Lossky's proposal of two economies of the Son and of the Spirit. The problem is not whether one accepts the importance of pneumatology or christology, but the problem occurs in the questions of "priority"

---

[116] J. Zizioulas, *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, trans. J.-L. Palierne (Paris 1994). Originally published: *Ἡ Ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας* (Athens 1965).

[117] *Ibid.* 7, trans. mine.

[118] Zizioulas, "The Mystery of the Church," 296.

[119] Zizioulas, "The Pneumatological Dimension of the Church," 143; id., "The Teaching of the Second Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective," in *Credo in Spiritum Sanctum*, 2 vols., J. S. Martins (ed.) (Congresso teologico internazionale di pneumatologia — Rome 1982, Vatican City 1983) 1: 32ff. See the comments of Gaëtan Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l'Église-Communion: L'oeuvre de Jean Zizioulas* (Montreal & Paris 1989) 101-102.

[120] Zizioulas, "The Pneumatological Dimension of the Church," 144.

and "content."[121] The question of "priority" revolves around whether one says that the Spirit is dependant on Christ, or vice versa, and the "content" refers to the particular facets of the theology of the Spirit and of Christ.

In fact, Zizioulas does not posit a priority, but rather that pneumatology and christology should exist "simultaneously."[122] In the New Testament, we read that the Spirit was given by Christ (cf. Jn. 7.39), yet there is no Christ until the Holy Spirit begins to do the work of God. In the latter case, the Spirit is not only a forerunner to Jesus, but as mentioned, one who "constitutes his very identity as Christ" at the Baptism in the Jordan (Mk. 1.9-11) or at Christ's birth (Lk. 1.35).[123] Both views (or a priority), Zizioulas argues, could also be present in the same biblical narratives. In referring to the liturgical practice of the early Church, Zizioulas comments that in some places Baptism preceded Chrismation (Confirmation), while in other places (Syria, Palestine), Chrismation preceded Baptism. If one accepts that Chrismation is the giving of the Holy Spirit, the practice of one ecclesial community might have reflected a priority of pneumatology over christology, while in the case of Baptism preceding Chrismation, there might have been a priority of christology over pneumatology.[124] Despite this, the two rites were united in one synthesis "both liturgically and theologically."[125] The conclusion that Zizioulas draws from this is that assigning a priority to pneumatology or to christology does not constitute a problem so long as both are understood to form one synthesis. The issue of priority can thus remain on the level of a *theologoumenon*.[126]

History and Communion

In Eastern and Western theology, the activity of God *ad extra* is one and indivisible. Where there is the Son, there is also the Father and the Spirit, etc., nevertheless, each Person of the Triune God con-

---

[121] Zizioulas, BC 127.

[122] See his comments on the "in-stitution" and "con-stitution" of the Church in "The Pneumatological Dimension of the Church," 147.

[123] Zizioulas, BC 127-128.

[124] *Ibid.* 127.

[125] *Ibid.* 128.

[126] *Ibid.* 129.

tributes to the divine economy in different ways.[127] These contributions are thus directly relevant for ecclesiology.

The Son is the only one who becomes incarnate, and as a result the Father and Spirit are involved in history, but only the Son "becomes history."[128] Time can not be introduced into the Spirit and the Father, for that would negate their particular roles in the economy. Only the Christ event (birth, death, resurrection) "assumed history" and has a "history." Zizioulas asserts that even Pentecost should be linked to the Christ event in order to be part of the "history" of salvation.[129] The Spirit's role in the economy is to free the Son from history, so that in his death, Christ is raised by the Spirit (Rom. 8.11). When the Spirit acts "on history," the last days are inaugurated and bring about the "beyond history" since "the first fundamental particularity of pneumatology is its eschatological character" (Acts 2.17ff.).[130] The Spirit in the economy also fashions Christ into a "corporate personality" (as Son of Man, Servant of God) because the Holy Spirit is the principle of communion (2 Cor. 13.14), who as a result, makes the Church be the Body of Christ.[131] The Spirit permeates reality by making it relational — a communion with God.[132] Christ as a "pneumatic" being is in his essence relational, which also means that the Church's essence too is relational (i.e. to be in communion).[133] Lossky spoke of all persons being united in Christ through nature, and the Holy Spirit as diversifying persons. Zizioulas too speaks of the Spirit as diversifying, but he also adds that the Spirit also simultaneously unites all into a unity. And what is made "one," or what is constituted as "one," is none other than the corporate Christ. The Spirit thus can only unite by diversifying, and oppositely, diversify what is united. Here Zizioulas echoes Nissiotis's position that the Spirit both unifies and diversifies.

In terms of ecclesiology, pneumatology as expressed through eschatology and communion is "con-stitutive" of the Church.[134] Zizioulas-

[127] Zizioulas, "The Teaching of the Second Ecumenical Council," 38.

[128] Zizioulas, BC 130.

[129] *Ibid.* 130.

[130] *Ibid.* 130; id., "Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie," 143ff.

[131] Zizioulas, BC 130-1. Cf. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church*, 114, 247.

[132] Zizioulas, "The Pneumatological Dimension of the Church," 145.

[133] J. Zizioulas, "The Church as Communion," *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994) 6.

[134] Zizioulas, BC 132.

las argues against seeing the Spirit as merely an "animator" of a Church that somehow already has been instituted for it is the Spirit who "makes the Church be."[135] He uses the language of Christ "instituting" the Church, while the Spirit "constitutes" the Church.[136] This is similar in some respects to what Lossky maintained.

The Church's Epicletic Nature

As the Church is also "constituted" by the Holy Spirit, relationships are freely established by the Spirit. What is more, history is not a sufficient justification for the establishment of institutions for the Church must always be "constituted" anew.[137] "There is nothing given in the Church — be it ministry or sacraments or other forms of structure — which is not to be asked for as if it had not been given at all."[138] This epicletic nature of the Church is most evident in the eucharistic synaxis and its integral relationship to the invocation of the Spirit. The Eucharist was "instituted" christologically (at the Last Supper), but it is celebrated by the Church after the resurrection pneumatologically (that is, after Pentecost).[139] In Zizioulas's christological-pneumatological synthesis, the Church is "constituted" epicletically and whatever was instituted by Christ in history can not be a sufficient ground for the ultimate eschatological reality: "A new event is always needed."[140] In other words, without Christ, there is no Church (community or communion), yet, without the *epiklēsis*, Calvary is no longer Calvary.[141]

---

[135] *Ibid.* 132.

[136] Zizioulas in one place refers to Nissiotis's "La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Église," *Istina* 12 (1967) 323-340 in that the Church became a historical reality through the Holy Spirit. In Zizioulas, BC 161.

Congar argued a similar principle of "co-institution" by the Spirit, adding that the Church is equally "co-instituted" by Christ. In *I Believe in the Holy Spirit*, 3 vols., trans. David Smith (NY & London 1983) 2:7ff. In J. Zizioulas, "The Doctrine of God the Trinity Today: Suggestions for an Ecumenical Study," 28, he accepts Congar's usage of "co-institution" by Christ and the Spirit.

[137] Zizioulas, "The Doctrine of God the Trinity Today," 28. Cf. Baillargeon, *Perspectives orthodoxes*, 106-112.

[138] Zizioulas, "The Doctrine of God the Trinity Today," 28; id., "Eschatology and History," in *Whither Ecumenism? A Dialogue in the Transit Lounge of the Ecumenical Movement*, Thomas Weiser (ed.) (Geneva 1986) 69.

[139] Zizioulas, "The Pneumatological Dimension of the Church," 148.

[140] Zizioulas, "Eschatology and History," 68. Cf. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church*, 270, 287.

[141] Zizioulas, "The Pneumatological Dimension of the Church," 148.

5. CONCLUSION

The preceding sections have indicated similarities and differences in the theologies of Florovsky, Lossky, Nissiotis and Zizioulas. I labelled the "trinitarian synthesis" the methodology of analysing them according to the relationship between christology and pneumatology. This theme showed the content of each theologian's synthesis, and whether these theologians had shown a preference for either pneumatology or christology, or whether they advocated a simultaneous reflection on the theologies of the Son and Spirit. My study was less concerned with the inter-trinitarian relations of the immanent Trinity, and more with the economic Trinity. Little mention has been made of God the Father, not because of this divine Person's absence from the economy, but because the ecclesiological analysis here concerned the "two hands of God," namely, the Son and the Spirit.

The Trinitarian Spectrum and Temporal Priority

At the beginning of this study I proposed a spectrum of economic trinitarian syntheses as a tool for categorizing each thinker's theology. This spectrum was not right nor left, liberal nor conservative, but a spectrum that categorised each theologian in relation to the others. As a whole, the spectrum generally turned out to look like the following: Florovsky–Zizioulas / Lossky–Nissiotis. This was not a radical nor broad spectrum, but one with minute gradations visible through various nuances in each theologian's writings.

On one end of this analytical line was Florovsky. Florovsky leaned toward a christological approach in ecclesiology, maintaining that the christological dimension of the Church should be given precedence or preference over the pneumatological. This was based on his belief that all Orthodox theology evolved out of the dogma of Chalcedon. Florovsky also illustrated his ecclesiology through the two scriptural images of the Church as the Body of Christ and the People of God. The latter image he associated with pneumatology, stressing such notions as continuity with the People of Israel, and the notion of being in a community. The Body of Christ image was associated with christology, stressing redemption and communion in Christ. He opted for giving preference to the christological element in ecclesiology because, as he noted, the Church is the Body of Christ, not of the Spirit, and the Spirit is the Spirit of the Son. The Church is therefore an integral part of the definition of Christ because the uniting of the two natures in Christ signalled the inclusion of humanity into Christ's

body and his work of redemption. Florovsky consequently spoke of ecclesiology as being a vital chapter of christology, where ecclesiology and christology were correlated into the doctrine of the "whole Christ" (*totus Christus*).

Lossky was in the centre of this trinitarian spectrum through his positing of a simultaneity between christology and pneumatology. His trinitarian theology emphasized the notions of "person" and "nature," and their being eternally simultaneous in the immanent Trinity. His concern with soteriology and the divinization of the person enabled him to speak of redemption as being brought about in human nature by Christ. As divine nature is a principle of unity in the Trinity, so too is nature a principle of our unity in Christ and in the Church. However, although Christ has redeemed nature, persons have yet to achieve union with God. Christ's works were consummated, whereas what is still awaiting consummation is the work of the Spirit, the one who will diversify and divinize persons. Lossky thus set up the pairing of a theology of nature with christology, and a theology of the person with pneumatology. The work of Christ unifies, while the work of the Spirit diversifies. There is no preference of one over the other, as both work in the economy of salvation for our union with God. He spoke of the two economies of the Son and of the Spirit as having a "relationship of reciprocity," which means that in his system pneumatology and christology are simultaneous yet distinct from one another. In Lossky's comments on Pentecost there does, however, seem to be a "temporal priority" of the Spirit over Christ. This is because he emphasized the Spirit's descent as the final goal of the divine economy, and in his positing of a separate economy of the Spirit. This in no way negated the simultaneity between pneumatology and christology in his synthesis because both are equally integrated in his theology of the Church.

In referring to a "temporal priority," I have in mind two differentiated and precise ideas. A "temporal priority" of the Spirit means that since Christ's work on earth was consummated, the Church is now in the era (history) of the Spirit, and that the Spirit is now the prime "actor" in the economy. This idea is more pronounced in Lossky and Nissiotis, while a corresponding "temporal priority" of Christ is present in Florovsky and Zizioulas. A "temporal priority" of Christ posits the Son as the only one who "became" history and "has" a history, and that it is only with Christ that one enters into a personal relationship. This is an important nuance (and a further refinement of the language of "priority" or "simultaneity"), even though it does not decisively settle the question of a priority of either pneumatology or

christology. However, in the case of the four theologians, it could be a pointer indicating where they end up in our spectrum. Holding a temporal priority of Christ can mean either a christological leaning (Florovsky), or a simultaneity between christology and pneumatology (Zizioulas). A simultaneity of pneumatology and christology is also found in cases of a temporal priority of the Spirit (Lossky), yet this temporal priority of the Spirit could also lead to pneumatological emphases (Nissiotis). These differentiated notions simply point to what "temporality," and hence whose "economy," Christ's or the Spirit's, tends to be slightly more pronounced in each theologian's trinitarian syntheses.

To continue discussion of the spectrum, I placed Zizioulas in the centre with Lossky, even though Zizioulas is closer to Florovsky than is Lossky. I say this because Zizioulas adopted Florovsky's principle of ecclesiology being a chapter of christology, and that in a different manner than Lossky, there is a "temporal priority" not of the Spirit, but of the Son. Again, a "temporal" priority in no way negates the simultaneity of pneumatology and christology in the divine economy. In Zizioulas's schema, only the Son "has a history" and has "become history." Pentecost is the final goal of the economy insofar as it is attached to the Christ event. Nevertheless, Zizioulas bases his theology on the trinitarian notions of "person" and "communion." He is, in fact, the strongest or most explicit proponent among the four of the notion of "communion." The Persons in Trinity, one in nature, are all in divine communion and all exist simultaneously. Zizioulas extended this simultaneity to effect a simultaneity in the "trinitarian synthesis." In the divine economy, christology and pneumatology should exist simultaneously and be conditioned by one another. This simultaneity between Christ and the Spirit occurs on a similar plane as Lossky's Christ uniting via his nature. However, Zizioulas is saying more than this. Although it is true that Christ unites in his nature, it is the Spirit who is the principle of communion and the one who makes Christ a corporate person by diversifying that which he unites. Zizioulas affirms that the Spirit both unites and diversifies the one whole Christ (*totus Christus*). Like Lossky, Zizioulas posits a simultaneity or a "relationship of reciprocity" in the trinitarian synthesis. But, he envisages this in a unique manner different from Lossky; and Zizioulas, like Florovsky, rejected Lossky's notion of the two economies of the Son and Spirit.

Nissiotis might seem to belong with Lossky and Zizioulas in the centre because, like them, he advocated a balanced relationship between christology and pneumatology. However, because I have noted

that there are different nuances in each of the four theologians, he is placed on the spectrum opposite to Florovsky, though on the end even from Zizioulas and Lossky. As I noted, Lossky tended to be closer to Nissiotis because of the former's emphases in terms of a "temporal priority" in the economy of the Spirit, whereas Zizioulas tended more to a "temporal priority" of the Son, and was consequently closer to Florovsky. Like the other three theologians of this study, Nissiotis *too* adopted the classical explanation of the Trinity in terms of persons and nature. However, his contributions to this debate stemmed from his theology that being in communion is part of the core identity of the Trinity and is central in understanding divine revelation and creation. In this theology, he shared many of the same notions of communion as his contemporary Zizioulas. Like Zizioulas, Nissiotis also spoke of the Spirit as both diversifying as well as unifying persons in the Church. Like Lossky, but more emphatically, Nissiotis leaned in the direction of a definitive "temporal priority" of the Spirit. He held that Christ's resurrection allowed the Spirit to descend and be present in creation in a new way, despite his situating Christ as the focal point of the vertical relationship between God and human persons. Regardless of his affirmations that there should be a balance between pneumatology and christology, Nissiotis spoke of the Spirit as being the "decisive element" in the economy. This was reflected in his ordering of the words "pneumatological christology," and not the opposite ordering of "christological pneumatology," which would imply greater prominence or priority to the Son.

The topic of the synthesis between christology and pneumatology is interesting and significant since it shows how different theological approaches in triadology and ecclesiology have been expressed by various Orthodox theologians, and that current Orthodox theology is, in some aspects, still developing the dynamics of the relationship between Christ and the Spirit into the "trinitarian and ecclesiological synthesis."

Regis College
15 St. Mary Street
Toronto, Ont M4Y 2R5
Canada

Jaroslav Z. Skira

George T. Dennis, S.J.

An Anti-Latin Essay of Psellos Revisited

In volume 64 (1998) of this periodical I published a short text from *codex Vaticanus graecus 1949*, fol. 390-390^{v}, with some comments: "An Anti-Latin Essay Attributed to Psellos" (pp. 403-407). In his description of the manuscript Msgr. Paul Canart, of the Vatican Library, wrote that he had not found this short work elsewhere. Nor had I. Professor John Duffy, of Harvard University, editor of the second volume of the theological writings of Psellos, opined that it was not an authentic work of his. And Fr. Joseph Munitiz, of Oxford, suggested several corrections to my text and translation, which I gratefully accept, but he did not doubt the essay's authenticity. I now find that, although in excellent company, I was mistaken in what I wrote about this short work and I think it appropriate to use the pages of the same journal to set the record straight.

Some time after the article's appearance, Efstratios Papaioannou (assistant professor at the Catholic University of America but then at Dumbarton Oaks completing his dissertation for the University of Vienna) discovered that the text, in a slightly different form, had been published previously, in 1876, and was indeed attributable to Psellos, and he kindly informed me of this. The text in question is not an independent essay but a short passage copied from the lengthy funeral oration Psellos is said to have composed in honor of patriarch Michael Keroularios, edited by Konstantinos Sathas in Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, 4 (Paris 1876), 303-387, with this segment on pp. 348-349.

Sathas took his text from the *codex Parisinus graecus 1182* (**P**), the only manuscript preserving the entire oration. Containing many writings of Psellos, it has been dated to the thirteenth century and has been described several times.[1] This passage is on fol. 124^{v}-125. The excerpt in *Vat. Gr. 1949* (**V**) was copied from **P**, with some minor

[1] E.g. *Michaelis Pselli Oratoria minora*, ed. A. R. Littlewood (Leipzig 1985), viii; *Michael Psellus, Theologica*, I, ed. P. Gautier (Leipzig 1989), v-vii.

OCP 68 (2002) 467-474

variations and one significant omission. Viewed in its context, it may still be of some interest and, for this reason, I here present a more authentic Greek text, based on **P**, with a revised translation, and some further comments.

Text

Codex Parisinus graecus 1182, fol. 124v-125

Ἀλλά με μικροῦ δεῖν τὸ μέγιστον τῶν ἐκείνου διέλαθε. τί τοῦτο; ὁ περὶ τῆς πίστεως ζῆλος, θερμὸς οὕτως ὢν καὶ διάπυρος, ὡς τήν τε οἰκείαν καταπιμπρᾶν ψυχὴν ἀρρήτῳ πυρὶ καὶ τὰς ἀλλοτρίας καταφλέγειν τε καὶ ἀποτεφροῦν ξένῳ καὶ παραδόξῳ καὶ ἐξ οὐρανοῦ, οὐκ ἐπὶ τοὺς τῆς αἰσχύνης ἱερεῖς, ῥέοντι. ὃ δὲ περὶ τούτου ἐρεῖν βούλομαι ὑμῖν μὲν ξύμπασιν ἐγνωσμένον καὶ πρόδηλον, πρὸς δὲ τοὺς ἐπιγιγνομένους ὁ λόγος ἵν' ἔχοιεν ἐντεῦθεν μᾶλλον τὸν ἄνδρα θαυμάζειν τῆς περὶ τὰ θεῖα θερμότητος.

Στασιάζει πρὸς τὴν νεωτέραν Ῥώμην ἡ πρεσβυτέρα, οὐ περὶ μικρῶν οὐδὲ παροράσθαι ἀξίων, ἀλλὰ περὶ τοῦ πρώτου λόγου τῆς εὐσεβείας καὶ τῆς περὶ τὴν ἁγίαν τριάδα θεολογίας. καὶ δοκοῦσι μὲν οὗτοι εὖ τε λέγειν καὶ πρὸς οὐδὲν μέγα διενηνέχθαι ἡμῖν· ἔστι δὲ παντάπασιν ὁ λόγος αὐτοῖς ἀσεβής, καὶ τῆς πρὸς ἄμφω διαφορᾶς οὐκ οἶδα εἴ τι μεῖζον ἄλλο καθεστήκοι.

Δέον γὰρ ἐκ τοῦ πατρὸς προάγειν καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα κατὰ τὴν ἰδιότητα ἕκαστον, καὶ αὖθις πρὸς ἐκεῖνον ἐπανάγειν τῷ λόγῳ τὰ ἐκεῖθεν αὐγάσαντα, κἀντεῦθεν ἰσότιμα καὶ δογματίζειν καὶ ὀνομάζειν τὰ πρόσωπα. οἱ δὲ τὸν μὲν πατέρα ἀμφοῖν προϊστῶσι κακῶς, τὸν δὲ υἱὸν αὐτῷ καὶ τὸ πνεῦμα ὑποτάττοντες· τὸν μὲν ἐκ τοῦ πατρός, τὸ δὲ πνεῦμα τρόπον τινὰ ὑφιστῶσιν ἐκ τοῦ υἱοῦ. τοῦτο δὲ τὸ ἀσέβημα Ἄρειος μὲν κεκρυμμένως ἐξεῦρεν, Εὐνόμιος δὲ ἀκριβέστερον διωργάνωσεν — εἰ δεῖ λέγειν ἀκρίβειαν τὴν περισσοτέραν ἀσέβειαν — τέχνην ἀσεβῶν δογμάτων τὸν λόγον πεποιημένος.

Τοῖς μὲν οὖν ἄλλοις οὐδὲν ἐδόκει τὸ πρᾶγμα δεινόν, οὓς δὴ καὶ προβαῖνον ἴσως ἐλάνθανε· τῷ δὲ τῆς εὐσεβείας προμάχῳ καὶ προθύμῳ τοῦ θείου λόγου ἀγωνιστῇ οὐκ ἀνεκτὸν ἐλογίζετο. ὅθεν προὔκαμέ τε τῆς μητροπόλεως καὶ ὑπὲρ ἐκείνης πρὸς ἐκείνην πολλάκις ἠκριβολογήσατο καὶ θερμότερον ἢ περὶ τἆλλα διηγωνίσατο, νουθετῶν, ἐπιστέλλων, παρακαλῶν, γραφικαῖς χρώμενος ἀποδείξεσι, πλήττων συλλογισμοῖς, πᾶσι τρόποις καὶ λογισμοῖς χρώμενος ὅπως ἂν σύμπνουν δείξῃ τὸ γένος καὶ μὴ τὴν μητέρα ὁρῴη τοῖς οἰκείοις σπλάγχνοις ἀνθισταμένην. ὡς δ' οὐκ ἔπειθε πάντα πράττων, ἀλλ' ἐγεγόνεισαν οἱ παιδαγωγούμενοι θρασύτεροι καὶ ἀναισχυντότεροι, τηνικαῦτα καὶ αὐτὸς ἀναρρήγνυται, καὶ τῇ ἀναισχυντίᾳ τῆς ἀσεβείας τῆς εὐσεβείας ἀντιτίθησι τὴν ἀκρίβειαν. πῶς καὶ τίνα τρόπον; καὶ γὰρ οὐδὲ τοῦτο ἄχαρι πρὸς διήγησιν.

Τετολμήκασί τινες τῶν ἐκεῖσε τὰ πρῶτα τῆς τε τῶν πολλῶν προστασίας καὶ αὐτοῦ δὴ τοῦ λόγου καὶ τῆς περὶ τὰ δόγματα ἀγχινοίας δρόμον πρὸς ἡμᾶς

κατατεῖναι καὶ ὑπὲρ ὧν ἐδόξαζον διαγωνίσασθαι κατὰ πρόσωπον παρεσκευασμένοις συλλογισμοῖς, τὸ θεῖον παραναγινώσκοντες εὐαγγέλιον, τὰς ἱερὰς βίβλους ἐπὶ τὸ δόξαν ἑαυτοῖς καπηλεύοντες· τριθεῖται τὴν αἵρεσιν ἢ οὐδὲ τοῦτο. πῶς γὰρ ἂν εἴη θεὸς τὸ ἐκ τῆς οἰκείας στερήσεως παραγόμενον ἢ πῶς τοῦτο τὸ ἑτέρῳ μέσῳ καὶ κρείττονι διαιρούμενον; ἢ αὖθις, πῶς ἕνα θεὸν εἴποιεν σέβεσθαι οἱ μὴ πρὸς τὸ πρῶτον αἴτιον τὰ ἐξ αὐτοῦ ἐπανάγοντες, ἀλλὰ διαιροῦντες καὶ κατατέμνοντες καὶ εἰς ἀνισότητα διασπαράττοντες τὴν πρώτην ἰσότητα;

Οἱ μὲν οὖν μετὰ τοιούτων ἀσεβημάτων ἀπήντησαν πρὸς ἡμᾶς. ὡς δ' οὐκ εἶχον οὐδένα καταγωνίσασθαι, εἶτα δὴ καὶ τῷ πρωταγωνιστῇ τοῦ ἡμετέρου συρραγέντες στρατεύματος, τῷ μεγάλῳ τούτῳ πατρί, ἐκ πρώτης εὐθὺς ἡττήθησαν προσβολῆς καὶ μετεστράφησαν ἀθρόοι πρὸς φυγὴν ἀποκλίναντες. αἰσχυνόμενοι ὥσπερ τὴν ἀπροσδόκητον ἧττάν τε καὶ τροπήν, συμμίξαι μὲν αὖθις καὶ εἰς χεῖρας ἐλθεῖν οὐκ ἐτόλμησαν· πόρρω δὲ γεγονότες τοῦ ἡμετέρου συνασπισμοῦ, βέλη τινὰ λόγων ἀπετόξευσαν καθ' ἡμῶν. τὰ δ' ἀντιτύποις συνεισπεσόντα, [f. 125] ἀπεκρούσθησάν τε εὐθὺς καὶ ἐπὶ τοὺς βάλλοντας ἀντεστράφησαν. ὡς γὰρ ἐγνώκει τὸν λόγον, εἰπεῖν δὲ οὕτω καὶ τὸν λόχον, ὁ μέγας πατὴρ τοῦτόν τε διασπαράττει κἀκείνους τρόποις παντοδαποῖς ἀσεβήσαντας τοῦ θείου τε ἀφορίζει πληρώματος καὶ ποιεῖται εὐθὺς ὑπὸ τὴν φρικωδεστάτην ἀράν.

[Apparatus]

8 ad στασιάζει inc. V || 10 τε P om. V || 11 ὁ λόγος αὐτοῖς ἀσεβὴς P αὐτοῖς ἀσεβὴς ὁ λόγος V || 15 καὶ[1] P om. V || 16 πατέρα P ⟨...⟩ρα V || κακῶς V καλῶς P || τὸ P om. V || 17 δὲ P om. V || τινα P ⟨...⟩α V || ὑφιστῶσιν P ὑφιστῶσι V || 18 μὲν κεκρυμμένως P ⟨...⟩εκρυμμένον V || 19 διωργάνωσεν P διετράνωσεν V || 21 οὖν ἄλλοις P πολλοῖς V || ἐδόκει P δόκει V || 22 ἐλάνθανε P διαδιδράσκει V || 22-23 τῷ - ελογίζετο P τοῖς δὲ γινώσκουσι ποσῶς τὰ θεῖα οὐκ ἀνεκτὸν ἡγοῦνται καὶ μέτριον V in verbo μέτριον des. **V** || 36 τὸ P αὐτοὶ τοιγαροῦν τὸ V qui in his verbis res. || 39 τὸ ἑτέρω μέσω P ἑτέρα V || ἢ P ἢ καὶ V || 42 ἰσότητα des. V

4-5 III Reg. 18, 19.25 || 15 cf. Psell. Theol. I, 2, 96 || 16-18 cf. ib. 3, 8-21 || 18 cf. ib. 3, 30-31; 21, 72-76; 105, 30-32. 119-123 || 20 cf. Psell. Theol. II (ed. Westerink - Duffy), 14, 115; Greg. Naz. Orat. 21: PG 35, 1096, 12 || 39-41 cf. Psell. Theol. I, 76, 104-108; 105, 13-14.

TRANSLATION

But his greatest attribute almost escaped me. What was that? His zeal for the faith, fervent as it was and blazing, as though utterly consuming his own soul with ineffable fire and burning up and reducing to ashes the souls of others with a strange and wondrous fire flowing from heaven, but not upon the priests of shame. [3 Kings 18, 19.25] What I want to say about him has long been quite obvious to all of you and so, I address myself to those who

will come after so that my words may enable them all the more to admire the man for his fervor regarding divine matters.

The older Rome is in revolt against the younger, not about small matters or those not worth noting but about the primary teaching of true religion and the theology that concerns the Holy Trinity. They think that their teaching is correct and that they do not differ from us in anything important. But their teaching is absolutely blasphemous, and I do not know if there could be any greater difference between the two of us.

It is necessary that both the Son and the Spirit come forth from the Father, each according to its own individuality and that, in turn, according to reason, each should refer back to Him what had shone forth from Him and that, as a result, ⟨it is necessary⟩ to name the persons and to profess that they are equal in honor. Now, those people are wrong in giving precedence to the Father over both, subordinating the Son and the Spirit to Him; they suppose that on the one hand the Son is from the father and on the other that the Spirit is in some way from the Son. But this is the blasphemy which Arius surreptitiously invented and which Eunomius formulated with greater precision — if one must designate even further blasphemy as precision — transforming the discourse into a cunning exhibit of blasphemous doctrines.

While other people did not regard this matter as terrible, perhaps because being beyond them it escaped their notice, the champion of true religion and the zealous warrior of divine teaching regarded it as intolerable. And so he labored tirelessly on behalf of the mother city and for its own benefit he frequently addressed precise statements to it. More fervently than about other matters, he continued the struggle, admonishing, sending letters, entreating, making use of scriptural proofs, striking with syllogisms, and employing every device and reasoning so that he might show that the ⟨Christian⟩ people were breathing in unison and that he might not witness the mother taking a stand against the issue of her own womb. Although doing everything possible, he did not persuade them. Rather, those he was trying to instruct had become more arrogant and shameless. It was then that even he reached the breaking point and he opposed the shamelessness of blasphemy with the precision of true religion. How and in what manner? For it is not inappropriate to recount this.

Some of those ⟨who held⟩ the highest rank there in presiding over the many both in preaching and in doctrinal exactitude had the audacity to set out on the long journey toward us in order to carry on the struggle in defense of their opinions face to face, making use of prefabricated syllogisms. They misread the holy gospel and play tricks with the holy books to suit their own opinions. They are tritheists in their heresy, or not even that. For how can that be 'God' which is brought forth from its own belittlement? Or how can that which is derived from another and stronger intermediary? Or again, how could they say they revere one God when they do not refer back to the First Cause those things which come forth from it? Instead, they divide and cut to pieces and tear apart into inequality the first Equality.

With blasphemies of that sort, these people came to do battle against us, but they were unable to overcome anyone. They then directed their charge against the first warrior of our army, this great father. Immediately, at the first onslaught, they were defeated and, all together, they turned back and took to flight. Inasmuch as they were put to shame by this unexpected defeat and rout, they did not dare enter into close combat and hand to hand fighting again. Retreating far from our battle array they fired off words like missiles against us. But they struck firm resistance and were immediately hurled back and turned against those who had fired them. For when the great father took cognizance of their declaration – one could also say their insidious attack – he tears it in pieces and, as for those who had uttered such a variety of blasphemies, he expels them from the holy assemblage and immediately places them under the most frightful curse.

COMMENTARY

While professing admiration for Keroularios because of his vigorous action against the Latins, Psellos continued, he admired him even more for his religious devotion and dedication to priestly service. Everyone admitted that the late patriarch knew the church's teachings better than anyone else, but it was his piety and his passion for the sacred which made him appear more godlike. For example, while celebrating the liturgy he was, so recorded Psellos, raised half a meter above the floor.[2] And the encomium continues in this vein with no further mention of trinitarian controversies.

This is not the place for an extended discussion of the theological aspects of this passage. My purpose is simply to present the correct text with a few comments and to raise some questions.

The oldest text we have (**P**) states that [the Latins] correctly (καλῶς) give precedence to the Father over both Son and Spirit (line 16). The excerpt (**V**) changed this to: [the Latins] incorrectly (κακῶς) give precedence to the Father (line 6). Palaeographical grounds do not account for an error of this sort, so the scribe of **V** must have deliberately changed the word. The phrasing of **P** may be understood in an orthodox sense, as referring to the eternal procession from the Father, but it is clearly unorthodox if understood as denoting a difference in essence or in time. In the present context, though, Psellos is stressing the equality of all three persons against what he perceives to be the Latin error, and it would seem more likely that he wrote κακῶς. For reasons that are not clear, the scribe of **P**, or its antecedent, penned καλῶς. The writer of **V** then emended it to κακῶς.

---

[2] Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, 4 (Paris 1876), p. 350, 22.

According to Psellos, the Latins teach that the Son proceeds from the Father – quite orthodox. But then they declare that the Spirit proceeds from the Son, and this is where Psellos draws the line. This is the false teaching of Arius and, more precisely, that of Eunomius, which he understands in the following fashion: the Father gives existence to the Son and the Son gives it to the Spirit.[3] In such a scheme, then, the Son and the Spirit are not equal to the Father, and this is what Psellos accuses the Latins of teaching. In discussing the theology of the Holy Spirit elsewhere, Psellos makes a similar connection between Arius and Eunomius.[4]

Psellos objects to the Latin teaching that the Spirit proceeds from the Son and also that it denies the equality of both Son and Spirit with the Father. In my first reading of the text it seemed that the question of the procession of the Spirit from the Son, the notorious *filioque*, was not prominent and that led me to date this work before 1054. But it is now clear that it was composed some years later, after the death of Keroularios (21 January 1059).

In the text preserved in **P** Psellos writes that, while others missed the serious implications of the Latin teaching, Keroularios, "the champion of true religion and the zealous warrior of divine teaching", reacted vigorously and professionally. As none other, he realized the danger inherent in it and wrote to Rome and elsewhere, entreating, arguing, and doing everything in his power to maintain unity in the church. When those propounding the novel doctrines refused to listen, he fought heroically against them and, finally, excommunicated them. All this praise of Keroularios, however, is missing from the copy in **V**. He is replaced by "anyone who knows anything about theology". Did the excerptor of **V** no longer regard the former patriarch as the valiant defender of orthodoxy? Was he a hero to one generation but not to another? Or was the excerptor so intent on assembling anti-Latin arguments that he did not want to be distracted by personalities?

In his encomium Psellos praised the theological acumen of Keroularios. In other writings, however, he expatiates on the same man's abysmal ignorance of theology. "In fact, he knew nothing about our teachings nor did he know what it was he venerated. He should certainly have known a great deal more about the distinction between essence and persons. He never took part in a discussion about nature

---

[3] *Michael Psellos Theologica*, ed. P. Gautier (Leipzig 1989), I, 3, 30-31; 21, 72-76; 105, 30-32, 119-123.

[4] E.g. *Theologica*, I, 76, 100-109; 106, 145-146.

and substance. He never opened a book treating of these matters and never asked the scholars about them."[5] In a long letter addressed to the patriarch himself, Psellos charges him not only with ignorance but with contempt for education in general. And when it comes to theology, he wrote: "If you sail your raft over the great and deep sea of theology, you will run into jutting rocks and you will drop anchor beneath cliffs which afford no shelter."[6] In fact, Psellos adds, with his customary modesty; "You will not do any theologizing unless you make use of what I have taught".[7]

What is the mother city (metropolis) in defense of which Keroularios labored so strenuously? Most likely it was Rome to which the patriarch sent his theological statements; he was, Psellos would have us believe, trying to defend Rome against itself. It is, of course, possible that the metropolis is Constantinople and that his statements were addressed to the hierarchs of Rome and Antioch, with whom we know he corresponded.

Race (γένος) in the sense of the Christian people is not uncommon among Christian authors.[8] Keroularios did not want to see "the mother taking a stand against the issue of her own womb". In referring to Rome as the mother, he does not mean the church of Rome, but the city, the mother city which gave birth to the Roman Empire. A mother-child relationship between the Roman and the Byzantine churches in either direction is unlikely since neither received Christianity from the other.

Those who had the audacity to travel to Constantinople to fight for their opinions clearly refers to the Roman delegation led by Cardinal Humbert. Their confrontation with the Byzantine patriarch and clergy is quickly delineated, as is their excommunication. Note the play on words (52): λόγον – λόχον, declaration – insidious attack.

---

[5] *Michael Psellus Orationes forenses et acta*, ed. G. T. Dennis (Leipzig 1994), 1, 2635-39, p. 96.

[6] Ep. 207, 27-29, ed. Sathas, *Μεσ. Βιβλ.* 5 (Paris 1876), p. 509; ed. U. Criscuolo, *Michele Psello Epistola a Michele Cerulario* (Naples 1990^2), 148-51, p. 27. On this letter see A. Michel, who calls it Psellos' "Fehdebrief": "Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054. Michael Psellos", in *1054-1954 L'Église et les églises*, 2 vols. (Editions de Chevetogne, 1954), I, 351-440; see esp. 430-36. J. Ljubarskij notes that the writings of Psellos picture the patriarch as "ignorant, malicious, intolerant, authoritarian": *Michail Psell, Ličnost i Tvorčestvo* (Moscow 1978), 85. Also see F. Tinnefeld, "Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043-1058). Kritische Überlegung zu einer Biographie", JÖB 39 (1989), 95-127. On the rocks and cliffs, cf. Hom. *Il.* 16, 407; *Od.*, 5, 405; Eur. *Hel.* 1211.

[7] Ed. Sathas, p. 509, 24-25; ed. Criscuolo, 146, p. 26.

[8] See G. W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, (Oxford 1961-68), s.v.

Elsewhere Psellos refers to another conflict with Rome but it occurred later (between 1058 and 1067) and seems to have been of a political-military nature, perhaps in connection with problems in Southern Italy.[9]

In **P** Psellos decries the teaching attributed to the elder Rome as heretical and takes delight in sketching the defeat of the Roman representatives. This is the only contemporary Byzantine reference to the so-called schism of 1054; all the narrative sources for this period simply ignore the event. In his *Chronography*, Psellos himself, who was a witness, if not an active participant, does not even allude to it. In his letter to Keroularios, cited above, written almost certainly early in the reign of Isaac Komnenos (1057-1058), he notes that the patriarch is in communion with the bishops of Antioch, Alexandria, Jerusalem, and elder Rome.[10] What happened to the schism?

Perhaps the controversy between the Roman and the Byzantine churches, which escalated so dramatically, albeit briefly, in the summer of 1054, was not of such lasting and historical importance as some have maintained. In studying these events, as well as other clashes between the churches, scholars might be well advised to direct their attention to the perennial conflict between the imperial and the patriarchal authorities and to the never-ending factionalism internal to the Byzantine church.

Loyola Marymount University
P.O. Box 45041
Los Angeles, Ca 90045-0041

George T. Dennis, S.J.

---

[9] *Michael Psellus Orationes panegyricae*, ed. G. T. Dennis (Stuttgart-Leipzig 1994), or. 9, 37-41, p. 113.

[10] Ed. Sathas, p. 509, 16-19; ed. Criscuolo, 139, p. 26. On 1 September 1057 Keroularios crowned Isaac but soon turned against him and threatened to depose him. He asserted that the difference between emperor and patriarch was minimal and claimed the right to imperial prerogatives, such as the scarlet shoes. It is obvious that the letter of Psellos was written in this context, between autumn 1057 and November 1058, when the emperor had the patriarch removed from office; he died on 21 January 1059. See Skylitzes Continuatus: *Ἡ συνέχεια τῆς χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτζη*, ed. E. Tsolakes (Thessaloniki 1968), 104, 21 – 105, 5; *Michaelis Attaliotae Historia*, ed. I. Bekker (Bonn 1853), 622-63; Michele Psello, *Imperatori di Bisanzio*, 2 vols., ed. S. Impellizzeri (Milan 1984), 7, 65; 2, p. 260.

Corrigenda

for

Stephan Hillyer Levitt, "Where Does 'Barlaam and Josaphat' Take Place?", *Orientalia Christiana Periodica* 67 (2001), 263-273.

Diacritics were left out of p. 269, paragraph 2, obscuring somewhat the argument there. Especially important is that the form printed as *Colavatta* should read *Colāvaṭṭa*. The diacritics in this paragraph should read as follows:

p. 269, l. 13. Read Sūlābaṭ, for Sulabat.

p. 269, l. 15. Read *Colāvarta*, for *Colavarta*.

p. 269, l. 16. Read *Colāvaṭṭa*, for *Colavatta*.

p. 269, l. 17. Read *Āryāvarta*, for *Aryavarta*.

p. 269, ll. 19 and 20. Read *Colamaṇḍala*, for *Colamandala* in both locations.

In addition:

p. 271, fn. 26. Read *Būḏāsf*, for *Būḏūsf*.

p. 272, l. 20. Read *aṭaku*, for *ataku*.

Aethiopica

Gérard Colin, *L'Homélie sur l'église du Rocher attribuée à Timothée Aelure. Texte éthiopien et traduction*, Pontificio Istituto Orientale, Patrologia Orientalis Tome 49, Fascicule 2, N° 218, Turnhout, Belgique: Brepols, 2001, pp. 94 [= 191-284].

L'edizione della omelia *Sulla chiesa della roccia*, attribuita a Timoteo Eluro (patriarca di Alessandria nel 457-460 e 475-477 d.C.) completa quella dei frammenti copti e delle due recensioni arabe pubblicate nel fascicolo precedente della Patrologia Orientalis (*L'homélie sur l'église du rocher attribuée à Timothée Aelure. Texte copte et traduction* par A. Boud'Hors, *Deux textes arabes et traductions* par R. Boutros, Pontificio Istituto Orientale, PO Tome 49, Fascicule 1, N° 217, Turnhout, Belgique: Brepols, 2001), ed arricchisce il *dossier* di un testo finora poco noto (per l'etiopico, si disponeva della sola traduzione parziale di E. A. Wallis Budge, *Legends of our Lady Mary and her mother Ḥannâ*, Oxford University Press, London: Humphrey Milford, 1933, pp. 81-101), ed importante per la fortuna della tradizione del soggiorno della Sacra Famiglia in Egitto. L'omelia, di carattere assai composito e la cui redazione deve collocarsi non prima del VI-VII sec., celebra, in concorrenza con Qosqām, ma anche presupponendone la tradizione, la roccia di Ǧabal al-Ṭayr, ove Timoteo (si deve intendere: nel secondo periodo di carica, 475-477 d.C., perché inviato dall'imperatore Zenone, 474-491 d.C.) avrebbe fatto costruire una chiesa in onore di Maria, in seguito alla visione avuta mentre si recava a Faou a consacrare una chiesa dedicata a Pacomio (cfr. anche J. Doresse, *Les anciens monastères coptes de Moyenne-Égypte (du Gebel-et-Teir à Kôm-Ishgaou) d'après l'Archéologie et l'Hagiographie*, 3 voll. = *Neges Ebrix. Bulletin de l'Institut d'archéologie yverdonnoise* 3-5, CH - Yverdon-Les-Bains: Institut d'archéologie yverdonnoise, 2000 [*Thèse pour le Doctorat ès-Lettres présentée à la Faculté des Lettres & Sciences Humaines de l'Universitè de Paris 1967 [1970]* pubblicata a c. di R. Kasser, A. Di Bitonto Kasser, Ph. Luisier e M. Rassart-Debergh], p. 758 *s.v.* "Couvent de Gebel-et-Teir"). Rimandando al fascicolo precedente (ove nella bibliografia a p. 16 "Guidi, *Teofilo* (arabe)" e "Guidi, *Teofilo* (syriaque)" sono da attribuire a Michelangelo Guidi, e non ad Ignazio) per la trattazione degli aspetti storico-culturali, cui Boud'Hors e Boutros (cfr. *ibid.* p. 5, nn. 3 e 5) hanno dedicato contributi specifici, G. Colin si limita ad una concisa presentazione della tradizione dell'etiopico (pp. 195-197, abbreviazioni bibliografiche a p. 199), all'edizione ed alla traduzione del testo, con apparato di varianti e scarne

note di commento testuale (pp. 200-279), com'è del resto regola per la collana, ed indici degli antroponimi, toponimi e passi biblici (pp. 281-284).

Il testo etiopico dell'omelia si pone al termine della catena tradizionale: copto, arabo, etiopico, e presuppone forse un originale greco. Per la *Vorlage* araba Colin p. 197 ipotizza un testo affine a quello del ms. *GT* (Ǧabal al-Ṭayr), edito in Boud'Hors e Boutros pp. 166-206, che però è sensibilmente più breve; e del resto i rimandi indicati nella traduzione etiopica riguardano tanto questo che l'altro testo arabo, *ibid.* pp. 86-164; si ha però la netta impressione che tra le diverse recensioni vi sia una distanza piuttosto considerevole, e che, come del resto avviene non di rado, l'etiopico ne rappresenti una a sé stante. L'edizione si basa su tre mss.: *A*, British Library, London, Or. 604 (cfr. W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847*, London: Gilbert and Rivington, 1877, nr. 216); *B*, *ibid.*, Or. 606 (cfr. Wright nr. 217); *C*, Bibliothèque Nationale, Paris, d'Abbadie 158 (cfr. C. Conti Rossini, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie. Extrait du Journal Asiatique (1912-1914)*, Paris: Imprimerie Nationale, 1912, nr. 56). A questi poteva aggiungersi non solo lo EMML 744 indicato da Colin p. 196, n. 8, ma ancora il British Library, Or. 605 (cfr. Wright nr. 214 *l*, ff. 177^{v} sgg., p. 142, ed indice, p. 365), già segnalato da C. Conti Rossini, *Manoscritti ed opere abissine in Europa*, «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche» s. 5, 8 (1899) 606-637, spec. p. 612, *s.v. Dersāna Māryam* ("di Timoteo d'Aless., pel 21 sanē"; erronea è invece *ibid.* l'indicazione del ms. British Library, Or. 692).

Nessuno dei mss. noti rimonta oltre il XVIII sec., ma ciò non dimostra automaticamente che il testo sia una traduzione tardiva, o che l'omelia fosse sconosciuta nei numerosi monasteri d'Egitto ove risiedevano monaci etiopici, come sostiene Colin a p. 196. Per quel che riguarda poi le traduzione dall'arabo, cui particolare impulso si attribuisce al metropolita (non: "patriarche") abba Salāmā, il suo magistero si colloca, con qualche incertezza di dettaglio, nel 1348-88 d.C. (cfr. C. Conti Rossini, *Piccoli studi etiopici*, «Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete» 27, 1912, pp. 358-378, spec. pp. 368-370, § III. *Sul Metropolita Salama d'Etiopia*; A. van Lantschoot, *Abbā Salāmā, métropolite d'Éthiopie (1348-1388) et son rôle de traducteur*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici (Roma 2-4 aprile 1959)*, Problemi attuali di scienza e di cultura 48, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1960, pp. 397-402; G. Fiaccadori, *Aethiopica Minima*, «Quaderni Utinensi», Udine, VII, 13-14, 1989 [1993], pp. 145-164, spec. p. 151, § V. *Quando morì 'Abbā Salāma*), e non nel 1314-44 (come indicato a p. 196), che è la durata del regno di 'Amda Ṣeyon ed altro periodo "canonico" del XIV sec. etiopico.

L'editore dichiara di aver costituito la sua edizione con il criterio del "ms. di base", e di aver scelto *A*; la grafia non è normalizzata e l'apparato non registra l'interpunzione. Dalla breve presentazione dei rapporti tra i mss. a p. 197 si evince: 1) che la tradizione del testo etiopico rimonta ad un archetipo,

individuato da errori comuni ad *ABC*; e 2) che i mss. *AC* discendono da un subarchetipo: tale classificazione risulta pienamente giustificata all'esame dell'apparato. Se l'uso del criterio del ms. di base fosse stato portato ai limiti estremi (come suggeriva R. Draguet, *Une méthode d'édition des textes syriaques*, in R. H. Fischer, ed., *A Tribute to Arthur Vööbus*, Chicago: The Lutheran School of Theology at Chicago, 1977, pp. 13-18; e per riflessioni critiche cfr. P. Marrassini, *L'edizione critica dei testi etiopici: problemi di metodo e reperti linguistici*, in *Linguistica e filologia. Atti del VII Convegno Internazionale di Linguisti (Milano 12-14 settembre 1984)*, Sodalizio Glottologico Milanese 18, Brescia, 1987, pp. 347-356; *Id.*, *Problems of Gəʿəz philology*, in P. Zemánek, ed., *Studies in Near Eastern Languages and Literatures. Memorial volume of Karel Petráček*, Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, Oriental Institute, 1996, pp. 371-378), l'edizione sarebbe risultata peggiore di quel che non sia in effetti. Colin ha invece applicato il criterio con moderazione ed un certo buon senso, ed assai spesso ha corretto il testo accogliendo lezioni esclusive di *B*: cfr. p. 208, n. 2; 210, n. 17; 212, n. 25; 214, nn. 2^{I} e 3^{II}; 222, n. 4; 224, n. 5 (in questo caso è forse da mantenere a testo **መንከረ፡** di *AC*, traducendo: "perché sei invocato 'miracoloso'", invece di: "car ton nom (est) mentionné"); 230, nn. 5, 6, 10 e 13; 232, nn. 5 e 6 (quest'ultima forse da respingere); 236, n. 1; 238, n. 1; 240, n. 9; 242, n. 11; 244, n. 18; 246, n. 6; 247, n. 6; 248, n. 9; 250, nn. 15 e 18; 252, n. 1; 254, nn. 5^{I}, 2, 8 e 1^{III}; 257, n. 13; 258, n. 17; 260, nn. 7^{I}, 6, 7^{II}; 266, nn. 9 e 11; 274, nn. 1, 2, 7 e 8; 276, n. 1 (lezione complementare con la n. 2, dove a testo è la lezione di *AC*); 278, n. 30. In diversi casi Colin ha corretto anche per congettura, contro la tradizione di *ABC*, individuando di fatto errori d'archetipo: cfr. p. 200, n. 4; 202, n. 1; 206, n. 8; 214, n. 5 (congettura dubbia); 218, n. 4; 220, n. 12; 224, nn. 3 e 6 (forse da respingere entrambe), e n. 8; 226, n. 14 (dubbia); 230, n. 7; 232, nn. 7 e 8; 234, n. 11; 236, n. 2; 240, nn. 1 e 2; 242, nn. 13 e 15; 258, n. 2; 260, n. 3; 262, n. 8 (dubbia); 266, n. 10; ed tra gli errori d'archetipo vanno anche ascritti i non pochi passi dai quali non si ricava un senso compiuto (cfr. p. 211, n. 3; 213, n. 7; 224, n. 3; 273, nn. 2 e 3; 279, n. 5). Tali interventi congetturali — che senza dubbio le parentesi uncinate nel testo avrebbero utilmente resi meglio evidenti — sono però andati talvolta oltre il segno, ed il testo è stato emendato anche quando non era necessario (cfr. p. 228, nn. 3 e 4; 232, n. 4), o non si doveva: ciò è specialmente vero se gli errori d'archetipo consistono in violazioni della grammatica dell'etiopico classico, dovute però a fenomeni linguistici che, unanimemente attestate da tutti i testimoni *ABC*, appartengono al testo etiopico originale: arabismi, come **እንተ፡** in *ABC*, per **እለ፡**, impropriamente restituito per congettura (cfr. p. 240, n. 8 e r. 30; p. 260, n. 1 e r. 13); o maschile per femminile, ed anche viceversa, per indebolimento della categoria del genere (cfr. p. 242, n. 13 e r. 20: **ከደኖሙ፡** di *ABC*, per l'atteso **ከደኖን፡**, a testo; p. 200, n. 14 e r. 14: **እምኔሆን፡** di *ABC*, forse in questo caso attratto dal precedente **ዘተወከፎን፡**, per il corretto **እምኔሆሙ፡**, a testo): si tratta di fenomeni di cui una volta constatata la presenza, era semmai opportuno dar conto con qualche dettaglio nell'introduzione. (Ciò

sarebbe particolarmente utile per cominciare a stabilire una gradazione nella pedissequità che, si dice — ed il testo edito da Colin non fa eccezione, cfr. p. 197: "traduction éthiopienne, assez servile comme le montrent la syntaxe et quelques emprunts lexicaux" —, normalmente caratterizza le traduzioni etiopiche dall'arabo; per esperienza diretta posso dire che c'è per es. una bella differenza tra l'etiopico delle sezioni del *Sinodos* tradotte dall'arabo, che è almeno comparabile alla lingua classica fissata sulla grammatica dei testi aksumiti, e quello del *Gadla ḥawāryāt*, o di alcuni testi del *Gadla samā'tāt*).

Il criterio dell'edizione di un ms. di base, corretto *ope codicum*, permette di emendare, com'è noto, solo gli errori evidenti. L'omelia in esame ha una tradizione perfettamente bipartita, per cui il valore delle lezioni delle due famiglie *AC* e *B* è pari, ed in caso di divergenza, non solo in presenza di errori evidenti di *A* (ms. di base) o di *AC*, si sarebbe dovuto decidere di volta in volta la superiorità delle lezioni di *AC* o di *B*. Nell'edizione in esame in alcuni casi lezioni superiori di *B* non sono state accolte nel testo, e talvolta vi sono stati mantenuti anche errori evidenti di *AC*: cfr. p. 206, n. 1: **አቡጸኩም፡** di *B*, superiore (nel senso proprio di vicinanza all'originale) ad **አባ፡ ጸኩም፡** di *AC* (cfr. p. 206, r. 4; similmente cfr. p. 222, n. 3 e r. 7; 224, n. 7 e r. 24; 254, nn. 4 e 5 e rr. 9 e 16). — p. 206, n. 3: **በጸሕነ፡** di *B*, assente in *AC* (cfr. p. 206, r. 14), non è accolto a testo, ma è supposto nella traduzione, cfr. p. 207, r. 15: "(nous sommes venus)". — p. 212, n. 1: **ጠግዓ፡** di *B* è superiore a **ወግዓ፡** di *AC*, a testo (cfr. p. 212, r. 26): cfr. l'arabo in Boud'Hors e Boutros p. 96, § 8, r. 2 (*markūz*); e la traduzione: "sur lequel a porté sa (= de Jésus) droite" (p. 213, rr. 33-34), sarà da correggere in: "in cui si è fissata la sua destra". — p. 220, n. 1: **ለበርኬሌያ፡** (Pulcheria) di *B* è superiore a **ለበርኬያሌ፡** di *AC* (cfr. p. 220, r. 34). — p. 252, n. 4: **እስከ፡ ዕለት፡** di *B*, assente in *AC*, non è messo a testo: ma cfr. l'arabo in Boud'Hors e Boutros p. 138, § 32, r. 7.

Alcune osservazioni sulla traduzione, che risulta sostanzialmente corretta: p. 203, r. 11: dopo "Seigneur" manca "Christ". — p. 205, rr. 3-4: "la demeure de Pilate là où on flagella": un po' debole la trad. di **ወምኵናኒሁ፡** con "là où", dato che *mekʷennān* indica il "luogo del giudizio" ed anche "il luogo del supplizio". — p. 205, rr. 5-7: "afflige-toi ... pleure et afflige-toi ... rappelle-toi ...", sono incompiuti, forse troppo liberamente resi con imperativi. — p. 205, rr. 18-19: "En tant qu'homme qu'il a créé, notre Seigneur le Christ est monté au rocher", meglio: "E per l'uomo che ha creato, Nostro Signore è asceso alla roccia". — p. 205, rr. 29-30: "loin de celui qui avait demeuré en lui", meglio: "a motivo di chi vi dimorava" (cfr. p. 204, rr. 27-28: **እምዘ፡ የኀድር፡ ውስቴቱ፡**). — p. 207, r. 1: "au milieu des moines qui (sont) remplis", è saltata, per omoteleuto, una r. di traduzione (cfr. p. 206, rr. 1-2: **ማእከሎሙ፡ ለመነኮሳት፡ ዘበአስኬማሁ፡ መልአካዊ፡ አምሳሊሆሙ፡ ለመላእክት። ወደቂቁኒ፡ መነኮሳት፡ እለ፡ ምሉአን፡**). — p. 213, r. 39: "à cause de la chaleur" non è nel testo (cfr. p. 212, r. 30). — p. 217, r. 11: "ton père t'appelle", manca "Jérémie": "ton père Jérémie t'appelle" (cfr. p. 216, n. 10). — p. 225, r. 25: "de tous les hommes à la foi droite", manca "e sei cresciuto nella radice" (cfr. p. 224, rr. 22-23:

ወልህቀ፡ ውስተ፡ ሥርወ፡ አርቶዶክሳውያን፡ ኵሎሙ፡). — p. 227, rr. 1-2: "Ces années pendant lesquelles (il à été persécuté), je me (les) rappelle", meglio: "Durante gli anni di cui mi ricordo" (cfr. p. 226, r. 5: **ወኊመታቲኒ፡ እለ፡ ቦን፡ ተዘከርኩ፡**). — p. 235, r. 10: per *lapsus*, "Joseph le veillard" è divenuto "Joseph le charpentier" (cfr. p. 234, r. 9: **አረጋዊ፡**). — p. 239, r. 33: "et les morts?", meglio: "et les morts!". — p. 245, rr. 7 e 8: correggi "'Aẖrufās" in: "'Aẖrufās", e "il se prosterna" in: "Il se prosterna". — p. 253, r. 7: "pas avant de (l')avoir accomplie. De ces deux brigands", è saltata, per omoteleuto, una r. di traduzione (cfr. p. 252, rr. 5-7: **ዘእንበለ፡ እፈጽም። ወለዛቲሰ፡ መከራ፡ ኵላ፡ እንተ፡ ትረክበኒ፡ በውስተ፡ ኊለም፡ ኢየኀድግ፡ ዘእንበለ፡ እፈጽማ። ወእልክቱሰ፡ ፪ፈያት፡**). — p. 273, rr. 23-24: "d'un loup et d'un animal destructeur" in: "d'un loup et d'un lion destructeur" (cfr. p. 272, r. 22: **እምዝእብ፡ ወእምአንበሳ፡ ማኅጕሊ፡**).

Alcune correzioni minori all'edizione: p. 220, r. 9: **ወለጽዋዕያን፡** in **ወለጸ**". — p. 222, r. 27: **ይውዕኡ፡** in **ያው**". — p. 226, r. 6: **ተቀሥተ፡** in **ተከሥተ፡** — p. 234, r. 23: **ገበርካ፡** in **ገበ**". — p. 234, r. 34: **ይነበር፡** in **ያነ**". — p. 236, r. 27: **በርዮንሃ፡** in **በርዶንሃ፡** (cfr. p. 237, r. 30: "Bardonâ"). — p. 240, r. 9: **ተመነድበ፡** in **ታመ**". — p. 270, r. 29: **ወይትለአከከ፡** in **ወእትለአከከ፡**, se si mantiene invariata la traduzione (cfr. p. 271, r. 32: "je te servirai").

Qualche parola dovrebbe infine essere spesa per dire della fortuna di Timoteo Eluro nella letteratura etiopica. Studi dedicati all'argomento non ce ne sono. Getatchew Haile, *An Ethiopic Letter of Timothy II of Alexandria Concerning the Death of Children*, JTS n.s. 38 (1987) 34-57 (edizione e traduzione di una epistola consolatoria non altrimenti nota, dal ms. EMML 6307, XVI sec., ff. 46^{v}-47^{v} e 49^{r}-54^{v}; a p. 34, n. 1 è interessante l'indicazione che il *Sinassario etiopico* contiene notizie utili per la biografia di Timoteo) parrebbe l'unico da ricordare. Altre indicazioni si trovano in CPG (= M. Geerard, cura et studio, *Clavis Patrum Graecorum. Volumen III. A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum*, Corpus Christianorum, Turnhout: Brepols, 1979) nrr. 5476 (*Epistula ad Constantinopolitanos*) e 5477 (*Epistula ad Alexandrinos*), che rinvia a H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale* (s.l. [Paris]: Imprimerie Nationale, 1877), rispettivamente pp. 130 e 129, ove è descritto (pp. 127-130) il ms. Éthiopien 113, testimone del *Maṣḥafa mesṭir*, *Libro del mistero*, di Giyorgis di Saglā († 1425 d.C.; l'opera data al 1424 d.C., cfr. testo e traduzione in Yaqob Beyene, *Giyorgis di Saglā. Il libro del Mistero (*Maṣḥafa Mesṭir*)*, 4 voll., CSCO 515-516 e 532-533, Scrip. Aeth. 89-90 e 97-98, Lovanii: In aedibus Peeters, 1990-93). In effetti una vera e propria *Silloge* di Timoteo Eluro (non solo le due epistole) si ritrova in cinque mss. del *Libro del mistero*: 1) Éthiopien 113 (cfr. Zotenberg pp. 129-130); 2) EMML 1831 (cfr. Getatchew Haile e W. F. Macomber, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Microfilm Library, Collegeville. Vol. V. Project Numbers 1501-2000*, Collegeville, Minnesota: Hill Monastic Manuscript Library, St John's Abbey and University, 1981, pp. 286-292; in questo ed in EMML 6837 il testo della *Confutazione di Calcedonia* si trova collocato all'interno del *Libro del*

mistero; in EMML 1831 esso sostituisce la sezione anticalcedonese propria dell'opera, cfr. Yaqob testo, vol. I, p. VII); 3) EMML 2426 e 4) EMML 2429 (cfr. Getatchew Haile, *Id. Vol. VI. Project Numbers 2001-2500, ibid.*, 1982, pp. 476-479 e 480-486); 5) EMML 6837 (non catalogato; cfr. Yaqob testo, vol. I, p. VI).

Quella qui indicata come *Silloge* (ancora inedita, ma in corso di studio e di prossima pubblicazione) è una raccolta di scritti di Timoteo Eluro (*Epistole* e *Confutazione di Calcedonia*) e di estratti da testi patristici, con tutta probabilità già raccolti da Timoteo, ed in parte incorporati nelle *Epistole*. La *Silloge* comprende due *Epistole*, scritte dall'esilio di Gangra: la *Epistola agli Alessandrini* (diversa dall'unica nota, in versione siriaca, *pace* CPG nr. 5477), e la *Epistola ai costantinopolitani*, la stessa già nota in versione siriaca (cfr. CPG nr. 5476), rispetto alla quale l'etiopico porta in più un congedo in cui Timoteo, dopo aver ricordato la concordia delle testimonianze dei padri, parla di una sua precedente *Epistola*, scritta ed inviata agli alessandrini, sulle stesse questioni agitate nella presente: si tratta forse di una allusione alla *Epistola agli alessandrini* nella versione etiopica, e non a quella nota nella versione siriaca; i *XII capitoli di Cirillo di Alessandria* (cfr. CPG nrr. 5221, 5222 e 5223), riportati da Timoteo, e la loro *Interpretazione*; la *Confutazione di Calcedonia*, di Timoteo (cfr. CPG nr. 5482: il testo, perduto nell'originale greco, è noto nella versione siriaca della *Silloge*; il testo etiopico corrisponde a quello edito da F. Nau, cfr. CPG *ibid.*); *Sull'incarnazione di Dio, il Verbo e la fede* di Gregorio di Nazianzo; alcuni dei mss. hanno anche altri testi. Tutti i testi menzionati sono stati probabilmente tradotti direttamente dal greco (e giustamente si è espresso Yaqob testo, vol. I, p. VI, n. 5 a proposito della *Confutazione di Calcedonia*: "il ge'ez in cui è redatta tale parte è diverso da quello del resto del MM [= *Libro del mistero*], nebuloso piuttosto, e il contenuto di essa dà l'impressione di essere piuttosto una traduzione di un testo straniero, neanche ben compreso nella sua espressione").

Il congedo della *Epistola agli alessandrini* ha fatto credere che la nostra *Silloge* fosse una semplice collezione di testi senza struttura (cfr. Getatchew e Macomber p. 291; Getatchew pp. 477 e 482: "Excerpts from the writings of the Church Fathers"), ma in realtà una serie di elementi (qui solo accennati) indica che si tratta di una *Silloge* di Timoteo Eluro: nella *Epistola agli alessandrini* si trova ancora un congedo, più sviluppato del primo, che indica la fine effettiva della *Epistola*; nel titolo dei *XII capitoli di Cirillo di Alessandria* alcuni mss. riportano esplicitamente la attribuzione anche a Timoteo Eluro, cui parrebbe dovuta la estrapolazione del testo di Cirillo di Alessandria; infine è di Timoteo anche la *Confutazione di Calcedonia* (finora non identificata: cfr. Getatchew pp. 478 e 485; dubitativamente, Zotenberg p. 130), che ha potuto esser valutata "un articolo che dal contenuto appare incontestabilmente di fede cattolica" (cfr. Yaqob testo, vol. I, p. VI), perché Timoteo ha l'abitudine di riportare per esteso i contenuti di fede delle tesi degli avversari, prima di confutarli; l'appartenenza alla *Silloge* del *Sull'incarnazione di Dio, il Verbo e la fede* di Gregorio di Nazianzo non è comunque certa. Da

notare che il ms. siriaco British Library, Addit. 12156 (la bibliografia al riguardo è imponente; per un primo orientamento cfr. D. B. Spanel, *Timothy II Aelurus*, in A. S. Atiya, ed., *The Coptic Encyclopedia*, New York: Macmillan Publishing Company, pp. 2263-2268, spec. pp. 2267-2268), contiene una collezione di testi la cui composizione è attribuita a Timoteo Eluro, dove in buona parte figurano gli stessi testi della *Silloge* etiopica, ciò che induce a ritenere che entrambe le collezioni discendano dalla stessa o da una simile raccolta.

Rimandando ad altro momento riflessioni più approfondite, si può dire fin d'ora che lo studio della *Silloge* contribuisce in modo decisivo alla conoscenza della fortuna di Timoteo Eluro nella letteratura etiopica — cui sul versante dei testi mediati dall'arabo giova l'edizione in esame di Colin —, e rivela novità inattese: una nuova *Epistola* di Timoteo Eluro; l'attribuzione alla letteratura etiopica aksumita di un testo importante, di larga tradizione nell'Oriente cristiano; l'importanza delle fonti cui ha attinto Giyorgis da Saglā, se si deve dare un significato preciso alla presenza della *Silloge* in mss. del *Libro del mistero* (come credo sicuramente, da altri indizi di cui a suo tempo).

A. Bausi

Codices Comboniani Aethiopici. Recensuit Osvaldus Raineri. (= Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti recensiti 57), In Bibliotheca Vaticana, 2000, pp. XXI + 337 + 16 tav.

Il Fondo Comboni della Vaticana, di 260 manoscritti, è una collezione di codici raccolta da S. E. Monsignor Armido Gasparini, M.C.C.I. già Vicario Apostolico di Awasa (Etiopia), durante la sua permanenza ad Asmara (Eritrea) negli anni 1954-58. L'autore del catalogo ne organizza i codici in undici gruppi in base al contenuto. Il primo posto viene assegnato al materiale biblico che viene catalogato sotto la lettera A. Sono quaranta codici, dei quali "purtroppo" circa trenta sono dei Salteri, peraltro tutti composti all'incirca dal XVII secolo in poi, quindi di epoca relativamente recente.

Merita un breve commento l'A1, un voluminoso codice in pergamena della seconda metà del sec. XV (gli elementi paleografici ci permettono di togliere il punto di domanda che il catalogatore cautamente aggiunge), composto per la maggior parte da quaternioni con una rilegatura che ha ormai ceduto. Il codice inizia con una dissertazione sulla concordanza dei quattro vangeli. Seguono la lettera di Eusebio a Carpiano e i dieci canoni di Eusebio. L'onomastica suggerisce una traduzione dal greco. Le genealogie di Gesù in Matteo e Luca, così come gli elenchi dei nomi degli apostoli vengono nella maggior parte dei casi, riprodotti secondo la forma greca. Il termine nardo appare sempre nella forma del genitivo greco. La parola "pasqua" viene resa con ፋሲካ e con ጳስክ che sono le più vicine alla forma greca, ma talvolta ricorre anche la forma semitizzante ፍስሕ. In Lc 22,7 abbiamo entrambi ፋሲካ

e ፍስሕ fianco a fianco. È interessante notare che questo codice mostra inconfondibili segni di revisioni di carattere teologico ad opera di uno scriba che ha cancellato e riscritto. È il caso, per esempio, di Mt 1 in cui vengono sistematicamente obliterati tutti i lemmi che parlano di Giuseppe come "l'uomo" o "il marito" di Maria. Anziché ብእሲ e ምት, lo scriba posteriore mette sempre ፊኃሪ ossia "il fidanzato o promesso sposo". Ci sono quattro cancellature palesi che introducono appunto la forma ፍኁር. È divertente notare come per esempio, nell'ultima operazione di "restauro", lo scriba abbia dimenticato l'ultima lettera della lezione originale che leggeva "sua moglie". Lo scriba erade ብእሲ- ma tralascia incautamente la lettera finale -ቱ. Si è ovviamente trattato di una preoccupazione teologica intesa a "tutelare" la dottrina della verginità della Madonna.

Nello stesso capitolo primo di Mt al versetto diciotto abbiamo una strana combinazione della lezione più antica che riproduce alla lettera il testo greco, i.e. ἐν γαστρὶ ἔχουσα እንዘ ባ ውስተ ማሕፀና e la forma innovativa ፅንስ ት, senza neanche preoccuparsi di legare le due forme in modo da non offendere la correttezza sintattica. Nei racconti della sepoltura dove si parla del corpo di Gesù abbiamo sempre la forma (cruda) più antica che dice በድን anche se le segnalazioni liturgiche parlano di ሥጋ che sarà il lemma (riverenziale nei confronti di Gesù) adottato poi dai testi della revisione. D'altro canto c'è l'uso frequente di affiancare il termine "Signore" a Gesù, tipico della tradizione testuale posteriore. Sono tutte caratteristiche che suggeriscono di localizzare questo interessante documento in una fase di transizione, dove si ritiene il testo primigenio insieme ad una certa disponibilità ad aprirsi alle novità testuali. Il codice non rivela la sua data. Abbiamo invece la menzione dell'offerente. A pagina quattordici, viene annotato che questo libro è donato dalla monaca Wälättä Ḥawaryat alla chiesa di Səllus Qəddus di 'Addi Ḥəzbay.

Importante per gli studi sul corpo Paolino, il codice successivo, ossia l'A2. Si tratta di un manoscritto in cattive condizioni. Le pagine 123 e 124 sono quasi totalmente distrutte. Le pagine avevano perso il loro ordine originario e hanno richiesto la non facile impresa di riassetto; tuttavia molte sono ancora le lacune. La situazione della lettera agli Ebrei è emblematica del carattere lacunoso e confuso dell'intero codice: manca la parte iniziale ossia da 1,1 a 3,9. A pagina 118a, si verifica un'interruzione (siamo a 7,13) dovuta alla strana ingerenza di 1Tm 2,8. Il testo di Ebrei riparte a pagina 119b, con gli ultimi due lemmi di 7,13. Manca anche la sezione 9,19a–10,34. Situazioni analoghe si verificano nel resto del codice. Eppure rimane un prezioso documento, molto vicino ai testimoni più datati dell'epistolario Paolino che abbiamo finora a disposizione. Ha inoltre una sua importanza per il fatto che spesso rivela un buon lavoro di riflessione sul testo a cui si è rifatto. Molte aggiunte sono di una mente satura della Scrittura che perciò stabilisce collegamenti tra i testi sacri. Nonostante lo stato del codice e malgrado le numerose correzioni apportate, ha una sua rilevanza anche l'A15. Il carattere dei testi indica che l'ipotesi cronologica avanzata dal catalogatore do-

vrebbe essere ritoccata. È un codice della fine del sec. XVII e insieme ai documenti della cosiddetta "grande revisione" potrebbe essere utile come "cotestimone" in eventuali collazioni per edizioni critiche delle Lettere di Paolo.

La categoria successiva, designata con la lettera B raccoglie trenta codici che contengono per lo più materiale liturgico, quali anafore, antifonari, rituali dei defunti. Sono codici di un epoca che va dalla terza decade del XVIII secolo fino al secolo XX. Sotto la lettera C appaiono undici manoscritti quasi tutti del XIX-XX sec. che riportano rituali di vario genere. Segue sotto la D, una decina di manoscritti di natura catechetica quasi tutti del XIX-XX secolo. Nella serie E abbiamo trentuno codici in gran parte lezionari, anch'essi del XIX-XX secolo. Il gruppo F ospita quarantaquattro manoscritti, per lo più del XIX-XX, contenenti inni vari, soprattutto effigi, ma ci sono anche esemplari dei "Miracoli di Gesù" e "Miracoli di Maria" così come del "Sapiens Sapientium" (XVII-XVIII secolo). Nel gruppo G ci sono trentaquattro codici dei secoli XVII-XX, dei quali ventiquattro contengono la "Benda di Giustificazione". Undici sono i manoscritti sotto la H. In questo raggruppamento, tra le altre cose abbiamo gli "Atti dei Martiri" presumibilmente del XV secolo e una "Vita di Giovanni Crisostomo" del XIV-XV secolo. La O raccoglie ventiquattro codici che constano di testi magici e di icone dei secoli XVII-XX. Sotto la R ci sono trentasette rotoli magici, quasi tutti dei secoli XIX-XX. Ci sono infine, sotto la lettera S, diciotto manoscritti di indole variegata e di epoche diverse. C'è un elegante esemplare dei "Miracoli di Maria" del XX secolo, in ottimo stato di conservazione. Il fiore all'occhiello di questa serie è l'S8 del XVII secolo: rarissimo tipo di testo del Corpo Paolino insieme ad un breve commento e delle Lettere Cattoliche in Arabo. Il testo del Corpo Paolino rappresenta una novità rispetto ad altre versioni. La lingua impiegata in questo documento così come lo stile di traduzione indica chiaramente che siamo di fronte ad un prodotto di chi padroneggiava perfettamente il gəʿəz. È senza dubbio un "unicum" che varrebbe la pena di sottoporre ad una indagine approfondita. L'esame delle citazioni veterotestamentarie in seno agli scritti del Nuovo Testamento rimane una pista investigativa lusinghiera. Affascinante l'S12, codice membranaceo, probabilmente del XVIII secolo, in ottimo stato di conservazione. Contiene un commentario all'Apocalisse, l'epistola di Atanasio a Marcellino, la Storia di Beniamino patriarca di Alessandria, alcuni quesiti dei fratelli cappadoci Gregorio e Basilio e ancora quesiti di Atanasio. Sono tutti opuscoli (i quesiti) che meriterebbero di essere pubblicati perché gettano luce sull'orientamento e soprattutto sul linguaggio cristologico della Chiesa Etiopica. Sempre all'interno di questo codice, alle pagine 159.60, abbiamo una storia mitologica di Zeus figlio di Crono pubblicata, in parte, nel 1997 dal catalogatore, nella Miscellanea Marciana.

Per concludere: è doveroso riconoscere che O. Raineri ha seguito un metodo espositivo minuzioso, esauriente e chiaro allo stesso tempo. La traslitterazione è la cronica spina nel fianco se non il pomo della discordia tra gli etiopisti. Non mancano occasionali "cedimenti" che sono ovviamente da

tenere in conto in un lavoro lungo e impegnativo come questo. Ne abbiamo un esempio a pg. 321: "senna feṭrat" (quella doppia "n" ferisce l'udito), da emendare con "sәna fәṭrät" peraltro scritto correttamente a pagina XV. C'è grande correttezza professionale, quando si tratta di fare ipotesi riguardanti la data dei manoscritti. Spesso le indicazioni cronologiche sono accompagnate da un punto interrogativo tra parentesi, non sintomo di mancata analisi, ma prova di coraggio assumendo "il rischio di esporsi". Molto encomiabile la scelta di incorporare nelle descrizioni dei codici le "note" scritte da Mons. Gasparini, uomo di grande erudizione e conoscitore oltre che del gә'әz, di altre lingue parlate in Eritrea ed in Etiopia. L'autore dice che sono annotazioni "provenienti da quaderni, notes, carta da lettera, ecc.". Ci auguriamo che il catalogo serva da stimolante, che stuzzichi l'appetito di chi si interessa di codici e lo sproni a continuare questo percorso nella speranza che si arrivi ancora più in profondità. Attendiamo quindi il recupero di una documentazione ancora più antica di quella che possediamo finora; che emergano dai loro sepolcri gli anelli mancanti nel campo biblico ed alcuni "gädl" di cui conosciamo l'esistenza ma che per vari motivi giacciono ancora in "dolce" letargo in condizioni di incuria. Insieme al plauso (sincero) per questo lavoro, auspichiamo che il piatto prelibato che l'autore ci ha servito sia solo un antipasto.

Tedros Abraha

Byzantinica

Αλέξιος Γ. Κ. Σαββίδης, *Βυζαντινό Ιστοριογραφικό Πεντάπτυχο Προκόπιος, Μιχαήλ Ψελλός, Άννα Κομνηνή, Ιωάννης Κίνναμος, Γεώργιος Σφραντζής, Συμβολή για τους ιστοριογράφους και την εποχή τους,* Εκδ. Ηρόδοτος, Θεσσαλονίκη 2001, σ. 130.

The first three studies of the present work, as well as the fifth, were first given as talks on the third programme of the Greek radio in November and February 2000 in a series called, "From Homer to the year 2000: The Greek Question," whereas the fourth study is basically an adaptation of the author's introduction to a new planned edition in Modern Greek of the "Epitome" of John Kinnamos (p. 7). For publication, the oral style of the first three articles had to be re-touched (p. 8).

Justinian's historian and secretary to Belisarios, Prokopios of Caesarea (6th century), was an aristocrat, conservative in outlook, who worked as an orator and a lawyer (p. 14f). Like Thucidydes a thousand years before, Prokopios was an eyewitness of war and thus serves us as a primary source (pp. 17f). In the *Wars* and in *Buildings* he is lavish in the praise of Justinian's public works, but in the *Secret History* he indulges in scurrilous gossip not only against Justinian and Theodora, but also against Belisarios and his wife

Antonina (pp. 20f), so that it is difficult to distinguish fact from fiction (p. 23).

The second study is dedicated to Michael Psellos (1018 - c. 1081), polymath and opportunist politician who found himself at the centre of power of the Byzantine empire (p. 27). Although Psellos did not content himself with recounting facts but also "made" history (pp. 28f), as an intellectual giant he prepared the progress in arts and crafts in the twelfth century (pp. 28-30). His baptismal name of Constantine Psellos changed to Michael when he was forced to become a monk (pp. 27. 33). His meteoric career started under Constantine IX Monomachos († 1055), for whom he shows much understanding in his *Chronography*, considered by G. Ostrogorsky to be the most important Byzantine contribution to the field of memoirs in the Middle Ages (p. 38).

Subject of the third study is Anna Komnene (1083 - c. 1154), eldest child of Alexios I Komnene. Not only was Anna Komnene the only woman historian of the Byzantine Middle Ages, but for 37 years Byzantine history practically relies solely on her, perhaps the only case of this kind in the whole of Byzantine history: the *Alexiad*, a glorification of her father's reign (p. 49). Twice married, she could nurture hopes of becoming empress through her marriage to Constantine Dukas († 1095) in 1083, but these hopes were upset by the birth of her brother John (p. 52). Her scheming with her mother to put her second husband Bryennios on the throne failed and led to her forced retirement to a monastery (pp. 53f). Though historians stress her egocentricity, she remains one of Byzantium's best female figures (pp. 60f).

It was John Kinnamos (c. 1143 - c. 1185), who continued Anna Komnene's work, for he covers the reigns of John II Komnenos and Manuel I Komnenos; for this period he is, along with Niketas Choniates, the most important source (p. 67). Having accompanied Manuel I Komnenos (1143-1180) on several expeditions, and having been sent by the emperor on various diplomatic missions, Kinnamos was certainly in a privileged position to write (p. 71). Kinnamos championed the rights of the Byzantine Empire by fiercely opposing the claims of popes and German emperors (p. 78). Since the last portion of his work is missing, F. Dölger (1967) has called Niketas Choniates the continuator of Kinnamos (p. 77).

Having survived the fall of Constantinople (1453), of which he was an eyewitness, the historian George Sphrantzes (1401-1477/1478), was close to Constantine XI, whom Savvides calls Constantine XII Dragasi-Palaeologus, by including in the list of Byzantine Emperors Nicaea's Constantine XI Lascaris (p. 98). Sphrantzes undertook difficult diplomatic missions in the name of Palaeologus and held besides important administrative posts, such as that of governor of Patras and of the Morea (pp. 100f). When the City fell, Sphrantzes fled to Constantine XII Palaeologos' brother, Thomas Palaeologos, ruler of Morea, in 1455 (p. 106). When Trebizond also fell in 1461, Sphrantzes escaped along with Thomas Palaeologus to Italy, though Sphrantzes and his wife remained in Corfù (p. 106). Savvides discusses problems

connected with the name of Sphrantzes (pp. 107-113). In effect, Sphrantzes provides us with one of the most interesting and important historical sources of the Byzantine period (p. 122). His work is found in two versions, the shorter and the expanded. While the *Chronicon Minus*, covering the period from 1453 to 1477, is certainly his composition, based as it is on his personal diary, the *Chronicon Maius*, its expanded version, is nowadays acknowledged to be a 16th century compilation by Makarios Melissenos, metropolitan of Monemvasia (pp. 120f).

With his five Byzantine profiles Savvides introduces us to problems connected with their work and their influence and a useful bibliography (cf pp. 88-94).

E. G. Farrugia, S.J.

Canonica

Sami Aldeeb, *Mariages entre partenaires suisses et musulmans: Connaître et prévenir les conflits*, Swiss Institute of Comparative Law, Lausanne 2000, pp. 44.

This brochure, the third edition of a 1983 article, is written by a Swiss national, of Palestinian Christian origin, who is responsible for Arab-Islamic Law at the Swiss Institute of Comparative Law.

The stated purpose of the pamphlet (p. 4) is to draw to the attention of future marriage couples certain legal norms and social customs among Moslems that may differ from those which are known in Switzerland. Among the questions considered are: the relationship between men and women and between parents and children; the celebration of marriage, its lived-out rules and possible dissolution; death (funeral) and succession rights. Because of the fundamental importance of religion in Islamic countries and the resulting differences in these areas between Islamic and Western countries, the author repeatedly urges couples, especially Swiss nationals who marry Moslems, to execute a pre-marriage contract in an effort to regulate these questions. However, it would not seem gratuitous to add that pre-nuptial contracts are becoming highly recommended, or even compulsory, for couples marrying in the West, given the diverse religious, social and cultural situations that characterize life there today.

Undoubtedly, there is benefit in informing marriage couples of possible future conflicts and certainly the brochure does not intend to instill fear or, even worse, paint a bad picture of the different legal norms and customs Moslems observe. As the author suggests, it can well serve as an information booklet made available by Swiss civil authorities to interested couples. Moreover, it would seem that such knowledge is also invaluable in building upon a needed, continuous dialogue between the world's different cultures and religions.

J. Abbass, O.F.M. Conv.

Clarence Gallagher, *Church Law and Church Order in Rome and Byzantium: A Comparative Study* (= Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 8), Ashgate: Aldershot, Hants, UK, 2002, pp. XI + 279.

Former rector of the Pontifical Oriental Institute and dean of its canon law faculty, Clarence Gallagher has written this monograph after delivering a series of lectures on the same theme at Campion Hall, Oxford, in 1997. The author's evident passion for the subject, based on his vast reading and attention to historical detail, renders the book all the more interesting for the reader. Easy to read, the text also provides English translations for most Latin and Greek citations and adds four useful appendices as well as a helpful bibliography.

The author's stated purpose (p. vii) is to examine the work of a few outstanding canonists and, by linking their biographies with the history of canon law, to bring out the important influence these individuals had on the direction in which canon law developed. In addition (p. x), by focusing on the three themes of Church governance, married/celibate clergy, and divorce and remarriage, Gallagher attempts to highlight the diversity that characterized the unity of the Church in the first millennium. In this way, while contributing to the literature on ecumenism in general, the author hopes that the work can provide some help in answering Pope John Paul's desire to respond to the request that the primacy be exercised in a way that is open to the new situation that now presents itself.

Beginning in the sixth century, chapter 1 particularly compares Dionysius Exiguus' *Dionysiana*, in the West, with John Scholastikos' *Synagoge in Fifty Titles*, in the East. Noting that East and West already began to grow apart due to the language "barrier", the author also indicates that the *Dionysiana* was distinguished by the addition of papal decretals while the *Synagoge* included imperial laws as well as excerpts from St. Basil. Nevertheless, both compilations included the same canons from the early councils.

Yet, the divergence regarding the emphasis given papal decrees in the West versus imperial laws in the East strengthened and continued into the ninth century. In this regard, chapter 2 examines the *Pseudo-Isidorian (False) Decretals*, in the West, and the *Nomokanon in XIV Titles*, in the East. Besides the language barrier, the author attributes the fundamental difference between these two collections to sharply contrasting ecclesiologies. The *False Decretals* aided in the development of a monarchical ecclesiology in the West, while the *Nomokanon*, as the name suggests, highlighted the importance of the emperor and imperial laws as well as ecclesiastical canons in the Eastern vision of the Church.

Chapter 3 is by no means parenthetical with respect to the author's line of thought. Reviewing the life of St. Methodios and his Slavonic version of the *Synagoge in Fifty Titles*, Gallagher argues that Methodios' achievements in reconciling differences and difficulties between the East and West in the

ninth century precisely illustrate how diversity within the unity of the Church was concretely lived out in the first millennium.

In the twelfth century, Gallagher selects the works of Gratian and Balsamon for treatment in chapters 4 and 5, respectively. In the West, Gratian's *Concordia Discordantium Canonum* represented a comprehensive synthesis of the whole of canon law. However, Gratian's *Decretum*, which emphasized papal decrees as well as canons of the early councils and writings of the Church Fathers as sources of ecclesiastical legislation, was instrumental in advancing the ecclesiology of the Petrine monarchy in the West. The author argues throughout that these developments confirming the primacy of the bishop of Rome were occasioned not only by the need for spiritual reform and a return to ancient ecclesiastical discipline but, also, by the urgency to protect the rights of the Church in the West against the claims of secular rulers. On the other hand, in the East, the political and ecclesiastical realities were simply different. With no reference to papal decrees, Balsamon's systematic commentary of the *Nomokanon* dealt entirely with imperial legislation regarding ecclesiastical affairs. In Constantinople, the vision of the Church, characterized by synodal government, was identified with the pentarchy, in which the emperor played no small part as the Church's anointed delegate and guarantor.

Although chapter 6 seems to be outside the defined scope of the book, Gallagher examines canonical collections of the Christian communities that were beyond the sphere of influence both of Rome and Byzantium to see how canon law developed there. Particularly, in the thirteenth century, Bar Hebraeus' *Nomokanon* (Syrian Orthodox Church) and Ebedjesus' *A Collection of the Synodical Canons* (Assyrian Church of the East) illustrate that, despite their diversity, there was agreement even there to include as authoritative the canons of the very early councils of the Church.

With respect to the three themes of Church governance, married/celibate clergy, and divorce and remarriage that Gallagher treats throughout to highlight the diversity within the unity of the Church in the first millennium, it would seem that differences over the same themes only accentuated the lack of Church unity in the second millennium. Another theme might also have proved useful for study in promoting diversity within unity in the light of current ecumenical dialogue. Interestingly enough, this theme bridging East and West can be seen, in a sense, to extend over the years of conciliatory work of the monk, Methodios. A comparative study of the Eastern and Western canonical collections regarding religious life may well be a theme that can further promote Church unity while allowing for a legitimate diversity of expression. It is not surprising that John Paul II has struck upon this theme in significant passages of his 1995 apostolic letter *Orientale lumen* (n. 9) and his 1996 apostolic exhortation *Vita consecrata* (n. 6) in which the common monastic tradition of the East and West is highlighted.

Regarding ecumenical concerns, the use of the expression "*Corpus Iuris Canonici*" seems to take on particular importance. Gallagher states (p. 151):

"The *Decretum* became the first volume of the official collection of canon law, the *Corpus Iuris Canonici*, which contained the law of the Latin Church right up to the promulgation of the *Code of Canon Law* in 1917." Although the author does not explain the meaning of *Corpus Iuris Canonici*, it is said that Gregory XIII (1580) was the first to use the expression in reference to the *Decretum*, together with five other Latin canonical compilations, edited by the *Correctores Romani*. If this is the origin of "*Corpus Iuris Canonici*", what ecumenical significance is to be given the pope's statement, in presenting the new Eastern Code to the Catholic Church, that it is an integral part of "one *Corpus Iuris Canonici* of the universal Church"?

J. Abbass, O.F.M. Conv.

Dietmar Schon, O.P., *Der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium und das authentische Recht im christlichen Orient: Eine Untersuchung zur Tradition des Kirchenrechts in sechs katholischen Ostkirchen*, (= Das östliche Christentum 47), Augustinus-Verlag, Würzburg 1999, pp. 460.

We are fortunate to have here a synthetic and systematic study of the ancient common canonical heritage of the Eastern Catholic Churches. On these sources some works have already appeared: for example, 1) S. É. Saïd, *Les Églises orientales et leur droit hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Cariscript, 1989; 2) Dimitrios Salachas, *Il Diritto Canonico delle Chiese orientali nel primo millennio: confronti con il diritto canonico attuale delle Chiese orientali cattoliche: CCEO*, Bologna, Dehoniane, 1997; 3) Johannes Madey, *Quellen und Grundzüge des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium: Ausgewählte Themen*, (Münsterisher Kommentar zum CIC, Beihefte 22), Essen, Ludgerus, 1999. But on comparison, the present work of Schon is more systematic, more complete and scientific. His general conclusion is that the corpus of canons determined by canon 1 of the seventh ecumenical council (Nicea II) never formed a common canonical heritage of the Eastern Churches. Hence the decision to frame a common code for the Eastern Catholic Churches on the presupposition of the existence of such a common heritage, he contends, was fundamentally vitiated.

This work has been written under the supervision of Professor Dr. Ernst Christoff Suttner, to whom Schon expresses his debt in the Preface for advice and encouragement. Another well-known scholar, Professor Dr. Hubert Kaufhold, is also thanked for hints and help in identifying certain legal texts in foreign languages. The reader may well guess that the book is in its origin a doctoral dissertation, though this is not said anywhere explicitly.

The book has nine chapters. The first two chapters deal with the historical background and the process of the eastern codification starting with Vatican I and leading up to a single legislation common to all the Eastern Catholic Churches (CCEO) and then with the canonical corpus as determined by canon 1 of Nicea II and canon 2 of the Council in Trullo. The fol-

lowing chapters present the juridical sources proper to the six Patriarchal Churches: Melkites (chapter 3), Maronites (4), West Syrians (5), East Syrians (6), Armenians (7), and Copts (8). These Churches represent all the five Eastern traditions. The cumulative final verdict of the author is that a common juridical basis of these Churches has never existed either before or at the time of their union with the Church of Rome. With the decrees of the Council of Trent, however, a common juridical basis was subsequently created involving the latinization of these Churches in varying degrees. The four motu proprio of Pius XII bear the marks of this latinization. According to Schon, CCEO has very much continued in the same direction without properly implementing the fundamental directive of the Second Vatican Council to the Eastern Catholic Churches to return to their pristine genuine Eastern traditions (OE 6).

The author has rendered a valuable service by assembling and presenting in a single volume the juridical sources of all the six Eastern Catholic Patriarchal Churches. He rightly distinguishes sources of merely "literary reception," that is, those which were received unofficially in the canonical collections of certain Churches but were never applied in real life and therefore had no juridical validity (p. 91). Thus Churches that rejected the christological definitions of the ecumenical councils of Ephesus or Chalcedon have received certain canons of these councils in varying measure, though sometimes only in unofficial canonical collections. At any rate, not even the canonical sources of the Melkite Church, which stood closest to the Church of Constantinople, contain the complete canonical corpus as determined by the first canon of Nicea II.

Schon contends that without duly respecting the ancient traditions proper to these Churches an artificial unity has been imposed upon them by CCEO by presupposing a non-existent *Rechtsgemeinschaft*. In the "Guidelines for the Revision of the Code of Oriental Canon Law," published in the Italian original and followed by a French and an English translation (*Nuntia* 3 [1976] 3-24), the question about "a single code for the Oriental Churches" was dealt with in the first place. This section contained four reasons justifying the decision to frame "a single code for the Oriental Churches" as well as the answers to two objections (*Nuntia* 3 [1976] 18-19). We cite below this section supplying the stress

> 1. The legal heritage of the Oriental Churches is *to a great extent* founded on the same ancient canons that are to be met with in *almost all* Oriental canonical collections and on common traditions: this is apparent from the collections themselves, which *often* contain laws of identical tenor. These canons and these traditions provide a common basis for a single code applicable to all the Oriental Churches.
>
> 2. However, there is no denying that *differences exist* among the various Oriental Churches even in the disciplinary norms. These are differences that have come about in the course of centuries for historical

causes and "ob diversitatem quoque ingenii et vitae condicionum" (Unitatis Redintegratio, n. 14) and that could today even *give rise to difficulties* and to a situation opposed to the movement towards that unity to which the world and all the Churches are tending and in which all Catholics should be deeply involved.

3. The *experience* gained from the application of the various Motu Proprio, by which Pius XII promulgated parts of the Oriental Code, has shown that the institution of a single code for all Orientals is, *on the whole*, to the *advantage of all the Churches*.

4 [a]. The institution of a single code for all the Oriental Churches is *not prejudicial* to the ecclesiastical patrimony of the Churches concerned: on the contrary, with *a single code* this patrimony would find a *clearer formulation and a stronger safeguard*.

[4b]. The Decree *"Orientalium Ecclesiarum"* of the Second Vatican Council, which *guarantees* both the right and the duty of these Churches to govern themselves according to their own *particular discipline*, at the same time lays down *common and general norms for all the Churches*, as did the ancient Oriental Synods, and could well be taken as an *example* for an eventual common, codified legislation.

[4c]. The *diversity* of socio-cultural conditions under which the Oriental Churches live does not call for the elaboration of different codes but rather for the timely "aggiornamento" of a single code which would *take due account of these conditions*.

These Guidelines assert that there is a juridical basis that is common to all the Eastern Churches (1), without identifying that basis as constituted by the canonical corpus determined by canon 1 of Nicea II. The Guidelines mention also important differences among the sources of the Eastern Churches (2). Nevertheless, the overall positive experience of Pius XII's partial common code invites its completion (3), as is shown also by the Second Vatican Council with its several legislative prescriptions contained in its decree on the Eastern Churches (4b). To the objection that a common code will be prejudicial to what is proper to these Churches the implicit answer is, Not necessarily; rather a common code can better safeguard it (4a). And to the objection that the diversity of these Churches should rather exclude a common code is answered by the contention that a single common code can be made respecting all legitimate diversity (4c).

Schon seems to imply that the drafters of CCEO laboured under a misconception about the existence of a common juridical heritage of the Eastern Churches. But it would have been only fair to assume that they were not ignorant of the basic manual of Eastern canon law of Acacius Coussa, one of the key drafters of the former partial code of Pius XII, in which this scholar had stated clearly the limited extent of that heritage being commonly shared after the Council of Chalcedon (*Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, vol. 1, 2 ed., Grottaferrata, 1948, pp. 103, 115, 116, 119-121, 171).

In fact neither the former common codification nor the present one is conceived as justified simply on the basis of a common heritage. The mandate to the drafters was to build on whatever common heritage there was and complete it to meet the needs of today. As a matter of fact the common canonical heritage in question belongs also to the Western tradition, and a single code for the whole Catholic Church (instead of the two, CIC and CCEO) was an alternative that was seriously considered. A common heritage was not the overriding concern of Pope Paul VI when he finally decided in favour of two codes. The Second Vatican Council was to be a common parameter for both the codes, especially for the 'aggiornamento' of canonical legislation, since a common ancient heritage was far from being adequate to make a modern common code. Possibly there was a certain exaggerated optimism about a common "juridical patrimony," about which no detailed study comparable to the present one by Schon had been undertaken before. Schon has met a real need, though he seems to be inclined to overlook the phenomenon of indirect and unacknowledged interecclesial reception, especially of the post-Chalcedonian law. He names the various canonical collections and indicates the number of canons they contain, but does not indicate their contents. Evidently, this would require an enormous amount of work; but without examining the contents how is one to conclude that there is no such thing as a common ancient heritage?

As is well known, the project *Lex Ecclesiae Fundamentalis* had contemplated a common basic code for both the East and the West, even as *Pastor Bonus* is at present a common code for both. Similarly, it is possible that in a future codification elements that are now common to CIC and CCEO are put together in a new common code. This would be to apply the principle of economy of labour. CCEO may be said to have applied it already in favour of the twenty-one Eastern Catholic Churches. Schon seems to miss this consideration in his concern to prove his thesis about the absence of a common heritage. Perhaps certain commentators or spokesmen of CCEO have overestimated the reception of the juridical corpus determined by canon 1 of Nicea II. Perhaps this remark applies also to the programmatic discourse of Pope Paul VI in 1974 as well as the apostolic constitution *Sacri Canones* of Pope John Paul II. In any case, the codification was not preset to drafting a code *exclusively* on the basis of a common Eastern legal heritage, contrary to Schon's affirmation: „einerseits soll sich der Kodex auf das gemeinsame Recht der katholischen Ostkirchen beschränken, also auf eine bestimmte Schicht ältester Bestimmungen reichkirchlicher Herkunft" (p. 424). Schon seems to have made a selective reading of the "Guidelines for Codification" (p. 65, n. 45), which sought to ensure the oriental character of the future common code by directing that it should "draw inspiration from and express the [ancient] common discipline contained in ... *the oriental canonical collections*" (*Nuntia* 3, p. 19). Again, the Guidelines enjoined the application of "the principle of subsidiarity" and directed that the future code should contain only the discipline applicable to all the Eastern Catholic Churches

("common discipline") and leave to these Churches to codify their own particular law (ibid. p. 21). This "common discipline" seems to have been understood by Schon to mean the ancient common discipline or canonical heritage, an error he could have avoided if he had read carefully rather than omit the phrases that follow the texts he has actually cited. For the Guidelines stated: "To complete these sources, where they present lacunae, and render the future code capable of responding to present-day demands, recourse may be had, if necessary, to other sources of ecclesiastical law" (ibid. p. 19). These other sources could be Western or Eastern, albeit not common to the whole East. In fact CCEO has amply applied this provision. The edition of CCEO *fontium annotatione auctus* (Vatican City, Libreria Editrice Vaticana, 1995) gives in footnotes not only the common juridical sources of these Churches but particular ones as well; in particular it highlights the collections of Byzantine civil law as sources, especially in the matter of procedural law (ibid., *Praesentatio*, p. ii). It contains a very detailed and highly useful essay entitled "De accessu ad fontes" (pp. 565-593), which, if properly studied, could have saved Schon from some blunders. Only 822 out of a total of 1546 canons in this edition have footnote references to the sacred canons, a fact that should have made him realise his misreading of the Guidelines as if the future code had to "limit itself (beschränken) to codifying the ancient common law of the Eastern Churches." Canon 2 of CCEO speaks of those canons of the Code in which the "ancient law has been received or adapted" and so "are to be assessed by that law," which is a kind of notice at the beginning of the Code announcing that it contains also canons that are not of this kind. In short, Schon's concern for a basic common heritage turns out to be the result of a basic misunderstanding, though a blessed one: for it has given us a very useful and systematic study of that heritage.

Rather than a common canonical heritage what is more characteristically common to the Eastern Churches as a whole is the absence of that particular Western ecclesiological and canonical development during the second millennium spanning the period from the Gregorian Reform to Vatican I, which has been resumed by Vatican II. That development is noted also for the emergence of Scholastic philosophy and theology which have left their mark on sacramental theology and canon law. The East does not find itself at home in these specifically Western developments in which Latin canon law is anchored and is at home, although the latinization of the Eastern Catholic Churches has reduced the polarization between the East and the West both for better and for worse.

The crucial question, then, is not about a common canonical heritage (which is mostly as much common to the West as it is to the East) but about fidelity of the Eastern Churches to their own Eastern tradition and the demands of their ecclesial communion with the See of Rome (as "uniate" Churches). Once the Eastern Catholic Churches have made the fundamental option to belong to the Catholic communion by recognizing the primacy of universal jurisdiction of the Bishop of Rome, it is difficult to see how their

common code of canon law could possibly arrest at the first millennium. If the relationship between the pope and the patriarchs as codified in CCEO is deemed by Schon to be problematic (pp. 399-402), it is not going to be any different even if each of the Eastern Catholic Churches were left to codify its own code instead of being given a common code like the CCEO by the Roman Pontiff. Surely, it is unrealistic to expect them to codify each a code capable of meeting the needs of today wholly with the resources of their own "authentic law" (p. 408-412), which in certain areas like procedural law are known to be lamentably lacunose. CCEO represents a common concerted effort to fill those lacunae mostly through reception and occasionally through invention: reception firstly from Eastern sources themselves but also frequently from CIC-1983, although without ever an acknowledgement, perhaps for fear of the accusation of new latinization. The Eastern Catholic Churches are, moreover, caught up in the dilemma between having to abide by the aforesaid hierarchical communion and the duty to return to their ancestral traditions (OE 6). This return is insisted upon by Schon, as if it were simply a matter of restoration, but the conciliar meaning of this return needs to be rescued from such a rather widespread misunderstanding (see my study "Return to Ancestral Traditions According to the Second Vatican Council," in *The Synod of Diamper Revisited*, [Kanonika 9], ed. G. Nedungatt, Rome, 2001, pp. 241-255). Evidently, the above mentioned dilemma is deeply laid first of all at the level of dogma. Theology has first to come up with a solution to that dilemma before canon law can be expected to follow up with satisfactory juridical norms. As long as theology is still on the search, canon law can hardly be expected to anticipate such norms.

G. Nedungatt, S.J.

Myriam Wijlens, *Sharing the Eucharist: A Theological Evaluation of the Post Conciliar Legislation*, University Press of America, Lanham, Maryland, 2000, pp. XIX + 397.

The author's work is a revised version of her *Habilitationsschrift* in canon law accepted by the Westfälische Wilhelms-Universität (Münster, Germany), where Wijlens lectures in the Institute of Canon Law. While the text has evidently been translated into English, there is a serious drawback in that copious footnotes, which support the text and contain quotations in Latin, German, French and Italian, remain, in the majority of cases, inaccessible to the English reader. There does not seem to be any bibliographical entry after 1997 and, unfortunately, several comparative studies written on the subject prior to 1997 have not been included. Yet, as the pope has repeatedly urged, comparative studies of the Codes of the Catholic Church are to be encouraged in all faculties of canon law. For clarification, however, *CCEO* is the abbreviation for *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (compare Abbre-

viations, p. ix), which was promulgated on October 18, 1990 (compare p. 294), and became effective on October 1, 1991 (compare p. 300).

In part I of the study, the author describes the static concept of Church membership (*CIC/17* c. 731 §2), which generally excluded baptized non-Catholics from receiving communion because they did not belong fully to the Church. Then, after the turning point represented by *Mystici Corporis Christi*, Wijlens outlines the thought of others (Mörsdorf, Rahner and Congar) regarding the more mystical concept of Church. In part II, by first tracing the evolution of *Lumen gentium, Unitatis redintegratio* and *Orientalium Ecclesiarum*, the author explains how, as a result of the new ecclesiology of Vatican II, baptized non-Catholics moved from being considered as individuals to members of Churches and Ecclesial Communities. Then, following a method she set for the study, Wijlens examines the extent to which this new doctrine has been codified in the Codes (especially *CIC* c. 844/*CCEO* c. 671) and reflected in the 1967 and 1993 Ecumenical Directories. In a concluding evaluation, the author states (p. 366): "In this study, that method has proven useful, because it has shown that the post-conciliar legislation does not uphold the values proposed by the Council in the same balance that the Council proposed them." However, based on a reading of the text, this judgment not only seems too sweeping and harsh in relation to the Codes but, also, the arguments, as presented, simply fall too short of sufficiently proving such a thesis.

J. Abbass, O.F.M. Conv.

Caucasica

Marco Bais, *Albánia Caucasica. Ethnos, storia, territorio attraverso le fonti greche, latine e armene* (= Sīmorγ, Collana di Studi orientali diretta da Antonio Panaino), Associazione Culturale Mimesis, via Torricelli 9, 20136 Milano, 2001, pp. 224.

Cos'è l'Albània Caucasica, da non confondere con l'Albanìa Balcanica? E chi sono gli Albàni, ben diversi dagli Albanesi. Purtroppo degli Albàni conosciamo direttamente ben poco, tutt'al più il loro alfabeto e qualche breve iscrizione, di interpretazione tuttora difficile. Sembra che la loro letteratura, seppure esistita, sia irrimediabilmente scomparsa. Ora si spera nella decifrazione di palinsesti albàni rinvenuti nel 1996 nel monastero del Sinai, della quale si sta occupando il professore Zaza Alexidze di Tbilisi. Ci rimangono semmai reperti archeologici nell'area del bacino artificiale di Mingečaur.

L'A. tenta situare la storia dell'Albània attingendo a fonti indirette, greche, latine e armene, senza escludere fonti arabe e georgiane. E da questa documentazione indiretta sa trarre sorprendenti frutti, ricostruendo il complicato contesto etnico caucasico, nel quale il tassello albàno è inserito come tessera in un mosaico. Ci sono i Diduri, i Geli, i Legi, i Sanarei, i Sodi, i

Valli, ecc. Quindi l'A. affronta il fenomeno linguistico, nel quale la lingua albàna si colloca fra l'armena e le lingue caucasiche. La storia politica dell'Albània è ricostruita fino al secolo VII d.C., in base a a testi storici greci, (Cassio Dione, Plutarco, Strabone, Tolomeo ecc.) latini, (Ammiano Marcellino, Aulo Gellio, Plinio, Pompono Mela, Svetonio ecc.) bizantini (Socrate, Sozomeno, Zosimo ecc.), armeni (Fausto di Bisanzio, Agatangelo, ecc.) georgiani, arabi, persiani e turchi. Infatti i caucasici Albàni si trovano spesso tra l'incudine e il martello di due potenze avverse che sono Greci e Persiani, Romani e Persiani, Bizantini e Arabi. Lo stesso capiterà anche ad altre nazioni caucasiche come la Mengrelia e la Georgia, che per secoli saranno oggetto di contesa fra l'impero ottomano e l'impero persiano. L'Albània, così ricostruita, è più fragile, meno fertile e originale dell'Albanía balcanica. I Greci non ne parlano prima della battaglia di Gaugamela del 331 a. C., nella quale Alessandro Magno sconfigge i Persiani. L'A. descrive la geografia fisica della regione caucasica, che vede alternarsi zone fertili come la Colchide e zone aride o desertiche, zone isolate o zone di passaggio, dove transitano le carovane del commercio o gli eserciti degli imperi. L'A. cerca delineare le variazioni territoriali subite nel corso dei secoli dagli Albàni. La situazione geografica a ridosso della catena del Caucaso espone l'Albània a ripetute incursioni devastanti da parte di popolazioni stanziate a settentrione.

Con il quarto secolo dell'era cristiana, il paese albàno, già raggiunto in epoca apostolica dal Cristianesimo, è ormai conquistato dalla nuova religione. La tradizione locale sull'Apostolo Taddeo suggerisce che l'evangelizzazione provenga dall'ambito siriaco. È pure tradizionale l'attribuire all'armeno Maštoc' l'invenzione dell'alfabeto albàno. Nell'anno 395 c'è l'emigrazione degli Unni. Il regno albàno è successivamente abolito e restaurato. Finché alla monarchia locale succede nell'Albánia, prima il dominio persiano con il *marzpan* governatore e successivamente il principato mihranide. Più tardi l'Albània diviene oggetto di contesa fra Bizantini e Arabi e teatro di scontri fra Arabi e Cazari con i quali fa da intermediario il catholicos albano. Lo studio della geografia storica dell'Albánia inizia nel secolo XIX quando l'impero zarista si impadronisce del Caucaso. Tra i maggiori studiosi citiamo: Janovskij, Tomaschek, Toumanoff e Murav'ev, fino a Marqvart, Eremyan, Hewsen e, in epoca più recente, Mamedova e Hakobyan. Infine, l'A. esamina le fonti antiche circa la definizione dei confini, meridionale, occidentale, orientale e settentrionale dell'Albània, per confermare che gli Albàni hanno qualcosa di sfuggente e che la loro storia è appena da intuire, tuttora con punti oscuri e incertezze. Non c'è dubbio però, e i Romani lo avevano già capito, che gli Albàni erano, nella regione, interlocutori privilegiati. Vale dunque la pena, come ha fatto l'A. in questo suo libro, fare il punto su di loro, aprendo semmai la strada a nuove indagini ed eventuali scoperte. È il contributo peculiare del lavoro di Marco Bais, con il quale ci congratuliamo.

V. Poggi, S.J.

Coptica

David Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*. Princeton, University Press, 1998, pp. 315.

Si le titre de l'ouvrage reste vague (de quelle religion s'agit-il? quelles sont les limites chronologiques de l'Égypte romaine?), nous en apprenons davantage au dos de la couverture: "This exploration of cultural resilience examines the complex fate of classical Egyptian religion during the centuries from the period when Christianity first made its appearance in Egypt to when it became the region's dominant religion (roughly 100 to 600 C.E.)". Voici bien un livre qui mérite une compte rendu dans les OCP!

Toujours au dos de l'ouvrage, on nous dit que l'A. a gagné un prix important en 1999 et divers témoignages de plumes illustres viennent confirmer cette appréciation. C'est donc avec impatience qu'on se met à la lecture d'un essai si prometteur.

La déception, hélas, est aussi grande que l'expectative. Non pas que l'ouvrage soit médiocre, ni que l'A. manque de sagacité. Ce qui nous gêne, c'est qu'à chaque page, nous avons l'impression que le problème est mal posé et que l'information est insuffisante. Fait exception le chapitre très évocateur sur la magie (p. 198-237), où l'A. démontre une réelle compétence, surtout pour les premiers siècles qu'il étudie — il y aurait en fait beaucoup plus à dire sur la magie et les moines. Auparavant, nous aurons parcouru le chapitre introductif méthodologique (p. 5-36), les chapitres II, "Religion and Temples" (p. 37-96, avec quelques planches en noir et blanc), III "The Local Scope of Religious Belief" (p. 97-144), et IV "Mutations of the Egyptian Oracle" (p. 145-197). Deux chapitres s'ajouteront encore, VI "The Scriptorium as Crucible of Religious Change" (p. 238-264) et VII "Idiom, Ideology, and Iconoclasm: a Prolegomenon to the Conversion of Egypt" (p. 265-284). Une "Select Bibliography" de 22 pages et un index terminent le volume.

Notre première critique, comme nous l'avons déjà dit, porte sur la façon dont est posé le problème. D'emblée, l'A. utilise des concepts sans même les définir, ou du moins en justifier l'emploi. Il parle ainsi de "Coptic Christianity", de "Coptic church" (p. 5), de "Coptic sermons" (p. 7) etc., comme si cela allait de soi. Mais on sait que le mot "copte" nous vient de l'arabe et qu'il s'introduit en Occident tardivement à la Renaissance — le Concile de Florence, en 1441, l'ignore encore totalement — et on ne saurait l'appliquer aux réalités des premiers siècles chrétiens sans rendre compte de l'usage qu'on en fait. Si nous avons bien compris, l'A. entend par "copte" tout ce qui est exprimé dans la langue "copte", mot qui se dit en grec, à l'époque, αἰγυπτιστί; or, dans ce corpus de textes et documents, beaucoup de pièces ne sont à vrai dire que des traductions du grec, même si elles reflètent des réalités bien "égyptiennes". Nous ne savons pas non plus, quant à nous, ce qu'est au IVe siècle la "Coptic church" et nous avons de la peine à croire que l'A. en sache davantage, mais la chose lui semble si évidente qu'il ne se pose pas la ques-

tion. Il est, à notre avis, tout à fait illégitime de diviser ainsi l'Égypte selon un critère de langue — et encore faudrait-il savoir de quelle langue on parle, car le "copte" n'existe que sous des formes très variées, deux grandes langues véhiculaires et de nombreux dialectes, précisément à l'époque qui intéresse l'A.

Si l'objet matériel de l'essai ne nous paraît pas bien cerné, l'objet formel est encore moins convaincant. Quelle est la définition de la religion selon l'A.? Nous trouvons ceci p. 29: "Indeed, religion in ancient and peasant societies is nothing if not the active negotiation of life, integrally bound up with subsistence, procreation, and location". Dans une telle perspective, tous les contenus dogmatiques sont évidemment liquidés et l'on doit, selon l'A., opérer un double déplacement: "The shift of focus toward the regional and local requires also a shift of emphasis from the belief-system, the '-ism', to the component religious phenomena that orient sacrality and tradition in the culture: practices, places, institutions, and offices or social roles" (p. 34). Mais qu'est-ce que le sacré? Tout juste un sentiment confus si, comme l'A. l'affirme par exemple pour la christianisation des rites relatifs au Nil, il n'y a pas de désacralisation — *pace* D. Bonneau —, car "even when occasionally demonized the river remained sacred in the context of attitude and ritual" (p. 46, n. 25). Ce sont là, croyons-nous, des perspectives fortement réductrices qui empêchent la pleine intelligence des phénomènes étudiés.

Quant à l'information, elle est beaucoup moins précise que l'abondance de références le laisserait croire. Tout d'abord, on est surpris par le dossier relativement pauvre sur lequel l'A. travaille, exception faite pour la magie: ce sont toujours les mêmes histoires archiconnues de Ménouthis, des "croisades" de Chénouté, des dieux Bès et Kothos, du temple de Philae etc. Il n'y a qu'à jeter un coup d'œil dans l'index pour voir que ces épisodes reviennent régulièrement au long des chapitres qui s'appliquent à moudre la même farine. Quant à la grille de lecture, elle obéit aux critères mentionnés plus haut. De Kothos, par exemple, l'A. avoue que personne n'a jamais pu dire quelle divinité égyptienne il représente (cf. p. 133), ce qui réduit en fait ce soi-disant dieu à un simple *topos* littéraire; cela nous dit certes quelque chose sur la palette apologétique de l'auteur du récit, mais on ne saurait en tirer des conclusions historiques sur la résistance du paganisme dans les campagnes — sinon, précisément, l'utilisation possible de tels topoi à l'époque où le texte fut rédigé. L'A., malheureusement, utilise ses sources sans les soumettre à une saine critique.

D'autres imprécisions laissent perplexes. Prenant pour argent comptant des théories non vérifiées, l'A. écrit: "The Bucheum's priesthood, still capable in hieroglyphs in the fourth century, had the rare perspicacity about an increasingly oppressive Christendom to revolt in the very wording of the last bull's funerary stela " (p. 107; voir aussi p. 249, n. 32), tout cela parce que ces stèles sont datées selon l'ère de Dioclétien; or cette ère, qui est très vite adoptée par les Chrétiens eux-mêmes (probablement déjà sous Athanase; Épiphane et Ambroise la connaissent), sert aussi aux horoscopes et, plus sérieu-

sement, à l'astronome Théon: ils sont si nombreux ceux qui l'utilisent déjà au IVe siècle que l'argument perd toute sa valeur.

Paul de Thèbes est-il un personnage réel (p. 215, 267), ou bien une création de Jérôme? Où l'A. a-t-il trouvé que Constantin "embraced Christianity" en 324 (p. 266), alors que le phénomène de sa conversion est beaucoup plus complexe et qu'il ne recevra le baptême qu'au moment de mourir? Si Rufin d'Aquilée, dans son *Histoire ecclésiastique* rédigée entre 402 et 405, est témoin d'une tradition, peut-on la décrire comme "a fifth-century legend" (p. 284, n. 57)?

Tous ces indices nous laissent à penser que l'A. ne dispose pas toujours de l'information nécessaire pour porter à bien son entreprise. Nous voudrions achever cette critique en nous tournant vers la figure de Jean de Lycopolis. Trois mentions seulement se trouvent sous son nom dans l'Index. La première (p. 187) démontre une fois encore le manque de culture chrétienne de l'A. Il ne cite comme autorité que l'*Historia Monachorum in Aegypto* et en note, un passage de l'*Historia Lausiaca* de Pallade. Manifestement, il n'a pas lu l'article que Paul Devos a consacré à ce personnage dans la *Coptic Encyclopedia*, extrêmement bien documenté. Il aurait pu voir que Jean, qu'il traite avec une certaine désinvolture, était connu non seulement d'Évagre le Pontique, mais aussi d'Augustin qui, pour reprendre les mots de Lenain de Tillemont, "parle avec beaucoup d'honneur de cet homme de Dieu, ainsi qu'il l'appelle, comme d'un Prophete capable de l'éclairer dans les choses les plus relevées, & à l'autorité duquel il estoit prest de déferer" (*Mémoires*, tome X, p. 11, dans l'édition de Venise, 1732). Que l'on oublie Évagre, cité du reste par Pallade, passe encore; mais saint Augustin!

Si Augustin aurait aimé le consulter, Évagre nous raconte qu'il s'est rendu lui-même chez Jean pour lui poser cette question: "È luminosa la natura dell'intelletto e la luce scaturisce da lui o appare qualcos'altro, di fuori, e lo illumina?" (traduction de l'*Antirrhetikon* en syriaque par P. Bettiolo, dans Evagrio Pontico, *Per conoscere lui*, Comunità di Bose, Magnano 1996, p. 230). Jean répond que personne n'est capable de le dire et que sans la grâce de Dieu, l'intellect ne peut pas être illuminé dans la prière. On voit bien que le reclus de Lycopolis n'était pas seulement un donneur d'oracle, mais qu'on lui reconnaissait aussi de hautes qualités spirituelles — évidemment, on entre là dans le domaine du "belief", que l'A. a soigneusement écarté de sa recherche...

Quant à l'activité de Jean, signalons pour être complet le très intéressant article de C. Zuckermann, "The Hapless Recruit Psois and the Mighty Anchorite, Apa John", *BASP* 32 (1995) 183-195, qui n'aurait pas dépareillé la bibliographie de l'A.; Zuckermann y étudie un dossier de deux douzaines de lettres qu'il relie de façon persuasive à notre moine de Thébaïde. Elles sont écrites en grec ou en copte; elles nous montrent, sur le vif, les diverses suppliques auxquelles Jean doit répondre et corroborent magnifiquement ce que les sources hagiographiques et les auteurs anciens nous disent de lui et de sa renommée.

Nous avons donc la possibilité de connaître la personnalité de Jean, donneur d'oracle certes, mais aussi intercesseur auprès des autorités qui l'honorent et maître spirituel qu'un Évagre ne dédaigne pas de consulter sur une question hautement délicate. Comment juger alors les raccourcis de l'A. qui décrit notre solitaire, avec Élie d'Antinoë (cf. *HM* 7), comme "famous for healing powers gained by virtue of 'prophetic spirits' and transmitted through such media as oil and dust" (p. 266)? Quand, un peu plus bas dans la même page, il ajoute: "we can in no way be certain of the ideological, 'Christian' coherence of this movement into the desert and its phenomenal growth during the fourth century', on se demandera à juste titre ce que 'in no way' peut signifier quand l'information de l'A. est si partielle, pour ne pas dire partiale.

Cet essai, pensons-nous, est venu trop tôt. La question qu'il aborde exige en fait des connaissances historiques et théologiques qui font défaut — nous n'avons donné que quelques exemples, mais il ne serait pas difficile de multiplier les remarques. Pourtant, ce thème de l'inculturation du christianisme, pour employer une expression moderne, est extrêmement intéressant et le riche matériel que l'Égypte nous a préservé, plus riche qu'ailleurs à cause de la sécheresse de son désert qui protège davantage les documents écrits sur papyrus ou parchemin, ainsi que les ruines d'édifices, offre un champ d'étude hors de pair. Une autre particularité du pays, c'est que, quelques siècles après l'établissement du christianisme, il fut conquis par l'Islam. Ce dernier, pourtant, n'a jamais pu complètement s'imposer; aujourd'hui encore, certains gros villages isolés sur la rive droite du Nil sont entièrement coptes, d'autres sont à forte majorité chrétienne et l'on trouve dans les grandes villes, non seulement en Haute-Égypte, mais aussi au Caire et à Alexandrie, de notables concentrations de Coptes. On ne saurait s'occuper en amont de la christianisation de l'Égypte, sans considérer aussi en aval son islamisation jamais parfaitement accomplie. Là où des églises s'étaient implantées sur des sites pharaoniques, on a construit ensuite des mosquées; là où le culte d'un saint chrétien s'est substitué à un culte pharaonique, on a vu s'implanter un cheik musulman. Certaines réalités de la religion ancienne perdurent jusque dans l'Islam égyptien — et elles n'ont pu le faire qu'en traversant le christianisme, en s'inculturant, d'une manière ou d'une autre, en lui, avant de s'inculturer dans la civilisation musulmane. De telles permanences constituent probablement ce qu'il y a de plus fécond pour découvrir l'âme profonde de l'Égypte, celle qui transcende toutes les religions.

D'autre part, quiconque analyse les premiers siècles chrétiens en Égypte ne peut pas faire l'économie de chercher, dans ces mêmes premiers siècles, ce qui a permis au christianisme de se maintenir si longtemps dans le pays, alors que la vieille religion pharaonique s'est trouvée supplantée par la nouvelle foi avant même l'arrivée de l'Islam. Dire que le facteur est uniquement politique ne satisfera personne. On ne résoudra pas non plus le problème avec la définition de la religion offerte par l'A., car l'Islam populaire égyptien était — et est encore — parfaitement à même de répondre aux exigences

qu'il énumère: "the active negotiation of life, integrally bound up with subsistence, procreation, and location". Alors pourquoi l'assimilation jusqu'à l'anéantissement de l'un et la résistance de l'autre?

Évacuer les contenus, nier leurs valeurs aux "-ism", c'est, dans l'étude, se priver de ce qui anime en profondeur les systèmes religieux. En fin de compte, nous assistons impuissants au divorce toujours plus grand entre une certaine façon de concevoir les sciences humaines et une certaine façon de comprendre l'histoire du christianisme, voire l'histoire tout court. Et c'est bien triste.

Ph. Luisier, S.J.

Historia Conciliorum

Daniel Stiernon, *Storia dei concili ecumenici*, V: *Costantinopoli IV*, Traduzione di Maria Gina Fornaci e di Anna Losito Gallo, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 343.

Ciò che per la storiografia cattolica passa per l'ottavo concilio ecumenico (869/870), ma solo dopo lo scisma del 1054, nella scia della riforma gregoriana (p. 219), è invece aspramente contestato dalla storiografia ortodossa, che lo considera spurio, perché condanna la figura di Fozio. Ma dopo il lavoro monumentale di J. Hergenröther, che A. Palmieri aveva detto "definitivo", sembrava che la vita di Fozio non fosse più da scrivere (p. 238). Nel frattempo, però, erano apparsi, verso il 1930, i lavori di V. Grumel e F. Dvornik, che, lavorando independentemente l'uno dall'altro, assestarono un colpo mortale alla leggenda del secondo scisma di Fozio, aiutando così a riabilitare Fozio (p. 239). Dvornik addirittura arriva a dire che Fozio deve essere considerato come apostolo dell'unione in quanto testimone del primato romano. In questa maniera gli ortodossi saranno in grado di accettare Costantinopoli V come il grande concilio di riconciliazione (p. 240).

Il lavoro di Stiernon può essere considerato via di mezzo tra due estremi. Infatti, non è contrario, in linea di massima, alla revisione della dicitura di "ecumenico" per il sinodo del 869/870 (pp. 245-246), ma non condivide, né con i cattolici revisionisti che trasferiscono tutta la responsabilità dello scisma a Ignazio, né con gli Ortodossi, che continuano ad incolpare principalmente papa Nicolò (p. 241). Come di solito, i torti sono da distribuire, in questo caso: a Ignazio, per la sua inflessibilità in una Chiesa scossa dalla ribellione studita e dai soprassalti dell'iconoclasmo; a Fozio per avere scelto Gregorio Asbesta come vescovo consacratore; a Nicolò I per mancanza di duttilità nell'applicare i canoni (p. 241). Stiernon ricorda che la questione dei Balcani indusse Nicolò a rifiutare le decisioni del sinodo dell'861 e si cercherà invano, nella corrispondenza romana dell'863 un mutamento di politica papale in seguito alle dicerie del monaco Teognosto, che per Dvornik è il vero responsabile dello scisma (pp. 171, 239), ma che Stiernon co-

munque scagiona degli epiteti lanciati a Fozio dalla cancelleria papale, dall'863 in poi (p. 242). I missionari latini in Bulgaria erano colpevoli in quanto cercarono di stabilire il solo rito latino; vedendo la sicurezza dell'impero minacciato da una Bulgaria consegnata ai Franchi, Fozio reagì oltre misura, e con la sua dichiarazione di guerra a Nicolò bloccò la via ad una eventuale soluzione pacifica, a cui Nicolò sembrava disposto sul finire dell'866 (pp. 242-243). Perciò il Costantinopoli IV doveva essere un atto di riparazione. In effetti, Giovanni VIII non approvò la riabilitazione di Fozio, ma solo il suo reinsediamento (p. 244). E anche se giustamente il secondo scisma di Fozio deve essere inserito nel novero delle leggende, non ne segue che i rapporti Roma-Costantinopoli divenissero irenici (p. 245).

Ci chiediamo se valga la pena togliere l'VIII° concilio dal numero dei concili ecumenici, in contraccambio alla concessione ortodossa di cancellare anche il concilio del'879-880, richiesta tanto più realizzabile quanto il magistero non ha mai stabilito una lista ufficiale dei concili (p. 246; cf p. 228). Sarebbe piuttosto da chiedere agli Ortodossi di non credere che Giovanni VIII volesse condannare la processione dello Spirito Santo *a Filio* e che non era obbiettivo principale del sinodo di Costantinopoli 879-880 la pretesa romana di giurisdizione universale. Quanto alla domanda se annoverare Fozio tra i santi, come è accaduto poco dopo la sua morte, probabilmente ad opera del patriarca Nicolò il mistico, suo parente, si sarà sorpresi nel costatare che il patriarca di Costantinopoli, Gregorio Mammi († 1459), in difesa di Firenze disse, che Ignazio è tra i santi, Fozio invece no. Non si dimentichi, d'altronde, l'atteggiamento dello stesso Fozio verso Nicolò: "Non ne parliamo più" (p. 247).

La storia come la racconta Stiernon è vivace. Risulta che la battaglia tra Roma e Bisanzio, nonostante importanti concessioni di Fozio, non finisce alle pari, perché il papa perde la Sicilia, la Calabria e l'Illirico (p. 12). Più tardi, la condizione posta per riabilitare Ignazio, e cioè l'Illirico, non fu mantenuta (pp. 163-166). Gli intrecci avvolgono la vita socio-politica con le associazioni sportivo-politiche, come i Blu e i Verdi (p. 11), con intrighi che lasciano l'osservatore col fiato sospeso. Da notare i doni al papa; Ignazio manda a Leone IV, notificandogli la sua elezione, un pallio, non perché lo considera suo suffraganeo, ma per mostrare il suo attaccamento alla sede di Roma (pp. 15-16), e del papa a Fozio, compreso un pallio (p. 189); doni quindi che hanno funzione importante e valore simbolico. Stiernon analizza la manipolazione di Fozio nella corrispondenza pontificia dell'879-880 (pp. 189-191). Leggiamo della tragedia personale di papa Adriano II, incominciata il 10 marzo 868 con il rapimento della moglie e della figlia — si era sposato prima dell'ordinazione — e terminata con la loro uccisione quattro o cinque mesi dopo (p. 78); anche del discorso d'apertura della VI sessione (25.10.869), di Metrofane di Smirne, in cui paragona i cinque patriarcati a cinque lampade che illuminano la terra (p. 117); di Fozio, anatematizzato come nuovo Massimo Cinico, intruso sulla sede episcopale della capitale al

tempo di Costantinopoli I (p. 126); della morte tragica di Giovanni VIII, primo papa assassinato (p. 203).

La serie diretta da G. Dumeige, iniziata poco dopo l'annunzio del Vaticano II, ha avuto grande successo e merita di essere tradotta, anche a causa di una piccola antologia di "Testi", qui a cura di M. G. Fornaci (pp. 249-303), Cronologia (pp. 305-310), Orientamenti bibliografici" (pp. 311-318), un Aggiornamento bibliografico sempre a cura di M. G. Fornaci (pp. 319-323), un Indice analitico (pp. 325-337) e Indice generale (pp. 339-343). Sarebbe stato utile fare alcuni aggiornamenti anche nel testo, tenendo conto della nuova bibliografia.

E. G. Farrugia, S.J.

Iconica

Elizaveta Zolina (ed. by), *The Venerable Icon of Our Lady of Philermos in Art, History and Religion*. An international Symposium (25-26 January 2001), Progress Press Co. Ltd., 341, St. Paul Street, Valletta, Malta 2002, pp. 64.

Typical of what was known until recently of the Philermos Madonna, one of the three icons which came in the wake of the Knights from Rhodes to Malta, is given by M. Buhagiar in his *The Iconography of the Maltese Islands* (Malta 1987), who concludes his short notice this way: "its present whereabouts are unknown" (p. 36). But already the following year a breakthrough was achieved through the study of Giovannella Ferraris di Celle's *La Madonna del Fileremo* (Verona 1988). This achievement was later crowned by her doctoral thesis on the same subject successfully defended at the Pontifical Oriental Institute in 2001. The present publication is the Acts of an international symposium to celebrate the donation by the Russian Federation of a copy of the Philermos icon on 25 January 2001. Besides the addresses (pp. 8-23) by the religious and political authorities, including Dr Sergey Zotov, Ambassador of the Russian Federation to Malta, Metropolitan Kirill of Smolensk and Kaliningrad, Metropolitan Amfilohije of Montenegro and the Littoral, and Frà John Critien, Knight Resident, and the various greetings at the end of the book from Patriarch Alexy II, Cardinal E. Cassidy, the Grand Master Frà Andrew Bertie and others (pp. 61f), the main interest centers on five studies. Giovannella Bertè Ferraris di Celle recounts the story of the retrieval of the icon in Cetinje, Montenegro, and her role in identifying first the riza and then the icon itself with the Philermos icon (p. 33). Mario Buhagiar pursues the story of the icon in Malta, and points out that, being the property of the local Greek community, it was a Greek priest, Nicolaus Metaxi, who carried it to safety, though afterwards the icon was more accessible to the Knights than to the people (pp. 34f). When in turn the Knights were forced to leave Malta, they were allowed to take this icon, shorn of its ornaments, as one of their cherished possessions, and they, in turn, gave it to

Paul I of Russia, where it was venerated in a way recorded on the Russian Orthodox calendar for October 12 (October 25 on the new), as the day of the translation of the icon, along with a relic of the true cross and a relic of St John the Baptist, from Malta to Russia; its office G. Mifsud Montanaro has translated here for the first time into English (pp. 47-49). G. Gauci, in turn, analyzes the deesis typology of the icon of Philermos (pp. 41-43). Russia's interest in Malta ranges from Peter I's search for allies against the Turks through the mission of boyar Boris Sheremetev to Malta, as part of his European tour in 1697-1698, Pyotr Tolstoy being among the Russians who visited Malta in 1698 (p. 50), to Paul I's Maltese plans, which seem to have envisaged the union of the Roman Catholic and Orthodox Churches (pp. 51f). Indeed, until 26 April (corresponding to 8 May on our calendar) 1801 the coat of arms of the Russian Empire bore the Maltese cross (p. 52). Dowager Empress Maria Fyodorovna was the last of the Romanovs to possess the icon, but reports that she brought them back for a while to Malta on her way from the Crimea to England are not corroborated by archival documents (p. 55). The donation of a copy of the icon of Our Lady of Philermos thus opens a new chapter in the study of the relations between Malta and Russia.

E. G. Farrugia, S.J.

Islamologica

Robert Benedicty, S.J., *Transfiguration sacrale de la société civile. La fête religieuse comme lieu politique dans la société arabe contemporaine* (= Collection Hommes et Sociétés du Proche-Orient), Beyrouth, Liban, Dar el-machreq 2001, pp. 246.

Di solito, dice l'A. nella "Introduction", le inchieste sociologiche, condotte nei villaggi del Prossimo-Oriente, si occupano di problemi relativi allo sviluppo socio-ecomico e di cambi soggiacenti ai contatti interculturali. Poche sono invece le inchieste sui rapporti fra dimensioni sacra e profana nelle istituzioni comunitarie e civiche della piccola società locale. Uno studio di questo tipo, applicato alle società arabe contemporanee, è indispensabile per conoscere il *confessionalismo*, cioè la funzione confessionale nell'insieme del sistema sociale. Fatte tali premesse, l'A. chiarisce lo scopo del suo libro: affrontare, sotto un punto di vista particolare, il problema del rapporto fra comunitario-religioso e civico-politico nella piccola società araba locale. Il punto di vista particolare è la celebrazione religiosa festiva e il suo contributo al funzionamento della formazione sociale.

La prima parte del volume tratta di una festa cristiana celebrata da cristiani in un villaggio del Libano. Incomincia con la comunità cattolica melchita di Banaya e con una funzione di rito bizantino nel Venerdì Santo. L'iniziativa è nata nel 1998 per opera di laici, in particolare di zio Mihaly,

che aveva soggiornato qualche tempo in monastero, perciò buon conoscitore della funzione liturgica del Venerdì Santo. Un altro protagonista è Mastro Saverio, famoso per la sua oratoria. L'A. riporta le parole con cui Mastro Saverio giustifica la decisione presa da semplici laici. "Vogliamo rivendicare — dice — l'autonomia del villaggio di Banaya, che gli *événements* hanno privato di prete e di chiesa, nei confronti del villaggio vicino di Balaya, con prete e chiesa. Abbiamo di mira il vescovo locale, che non ha mandato a Banaya un sacerdote, né ha provveduto a ricostruire la chiesa distrutta. Ci rivolgiamo inoltre ai vicini Drusi, che durante gli *événements* si sono vendicati delle violenze subite dalle milizie cristiane, uccidendo cristiani innocenti del nostro villaggio. Capiranno che i melchiti, rientrati dall'esodo forzato, sono più convinti che mai della loro fede". L'A., che partecipa alla funzione del Venerdì Santo, come prete invitato e come osservatore, ne descrive sommariamente lo svolgimento: preghiera introduttoria e salmo 21, pronunciati dal prete ospite; inno cantato dal popolo; preghiera recitata dal maestro di scuola; discorso di zio Mihaly, con il paragone fra passione di Cristo e passione del villaggio; cantici popolari arabo-cristiani; letture bibliche e inni bizantini con strofe a intervalli dell'inno "le portatrici di profumi"; brano evangelico letto dal prete; processione fino al luogo della chiesa, rasa al suolo durante gli *événements*. L'A., in base alla distribuzione spaziale dei presenti, alla struttura tematica, al discorso di Mastro Saverio e alle risposte dei partecipanti interrogati, giudica la cerimonia religiosa caratterizzata da laicità e da ecumenismo. La ricerca sociologica vi coglie una metamorfosi di temi religiosi in simboli sociopolitici, meglio, un discorso esplicitamente religioso-comunitario e implicitamente politico-civico. Secondo i parametri di K. Merton, la celebrazione ha una funzione manifesta, religiosa e una funzione latente, politica. "È un discorso a doppia dimensione ... nel contesto di una società che non opera la distinzione delle due dimensioni, civile e confessionale" (p. 78). Conclusione importante, in quanto i Melchiti, come del resto i musulmani e altri orientali non cristiani, avvicinati dal sociologo, non separano dimensione civile e dimensione confessionale, ovvero politica e religione.

La seconda parte del volume tratta invece di una "sacra rappresentazione" islamica, propria al contesto sciita e precisamente della celebrazione 'āšūra', in tre località sciite del Libano meridionale. È la commemorazione dell'evento fondatore della sci'a, ovvero l'uccisione del figlio di 'Alī, Hussayn, nel 680, a Karbala, da parte del traditore Šimr al soldo di Mu'āwiyā. La prima località presa in esame dall'A. è Jbā'. Nella sacra rappresentazione che vi si celebra ogni anno, al momento in cui il "traditore" decapita il "martire" sembra che il male abbia vinto il bene e che il partito di 'Alī sia definitvamente sconfitto. Ma finito il "teatro" in cui Mu'āwiyā è vincitore, i combattenti del suo esercito, per "catarsi", si flagellano con catene e si tagliuzzano con spade. Nella comunità sciita i primi a godere del messaggio diffuso dalla celebrazione sono gli ulema. Ma un altro messaggio, non colto da E. Peters, che ha studiato l''āšūrā', è la sua funzione latente, politica, oltre quella reli-

giosa, manifesta: la funzione implicita di solidarietà con Hussayn e d'identità comunitaria con il suo seguito. Attraverso questa funzione latente, i partecipanti alla 'āšurā' si trasformano nel popolo di Hussayn, non solo religiosamente, ma anche politicamente.

Nabatiyah è un altro luogo del Libano meridionale nel quale l''āšūrā' è celebrata. La rappresentazione drammatica, "Martirio dell'imam Hussayn" è articolata in tre atti e comprende l'annuncio del martirio di 'Alī a Kufa e del fratello di Hussayn, Hassan. Lo studioso Maatouk afferma in proposito che l'atteggiamento comune ai flagellanti, agli attori e agli spettatori è di sentirsi con Hussayn "vittime di un'ingiustizia irreparabile. Ma questo dolore richiama un riscatto.... Il Mahdī si sostituisce a Hussayn nell'immaginazione" (p. 106). Qui, come nella funzione melchita del venerdi santo, anche la celebrazione sciita ha, secondo i parametri di K. Merton, una funzione manifesta religiosa e una funzione latente politica. "Animati dal sentimento intenso di solidarietà con il martire Hussayn, i partecipanti si sentono *intenzionalmente* popolo riscattato" (p. 107).

Pure a Bint Jbayl, si festeggia l''āšūrā' da lunga data. Waddah Chrara l'ha studiata nelle sue due formule: antica, tradizionale e per così dire, classica; recente *o* "reinterpretazione aggiornata" dell'evento fondatore di Karbalā, nella prospettiva del problema palestinese. C'è infatti nella reinterpretazione un paragone tra Karbalā e la Palestina. La comunità religiosa sciita di Bint Jbay, mettendo in scena la tragedia di Karbalā, si trasforma attraverso la funzione latente in comunità politica, che piange la perdita della Palestina. "Il simbolismo religioso della sacra rappresentazione fa da catalizzatore all'integrazione di politica e di religione" (p. 110).

Come si vede, le rappresentazioni sacre sciite della 'āšūrā' in tre diverse località del Libano Meridionale, suppongono nelle comunità che la celebrano la stessa integrazione di politica e religione riscontrata nella celebrazione melchita del Venerdì Santo. Questa constatazione è la chiave per capire come, a partire dagli anni '70 del secolo XX, queste sacre rappresentazioni, lungi dallo scomparire come avevano pensato Chrara e Peters (p. 113), sono utilizzate a scopi politici.

La terza parte del volume è dedicata nuovamente a un contesto cristiano, nel quale l'A. esercita le funzioni di parroco. A Tell Nabi i maroniti si sentono forti, rispetto ai greci ortodossi, ma tutti insieme i cristiani si sentono deboli, in quanto *enclave* circondato da musulmani. Un caso emblematico è quello di 'Asi Ballud. L'A. come parroco lo va a trovare in occasione della nascita del settimo figlio e suggerisce ad 'Asi di contattare il prete ortodosso per il battesimo. Ma 'Asi risponde che soltanto i primi due figli sono stati battezzati ortodossi. Gli altri non sono ancora battezzati e 'Asi si propone di farli battezzare dal prete maronita. Adduce ragioni religiose, ecumeniche: che il battesimo è uno e la Chiesa è una. Ma dalle sue parole si capisce che vuole l'integrazione di estraneo nel villaggio maronita. "Il suo discorso è esplicitamente teologico, ma implicitamente politico" (p. 151). 'Asi concepisce il battesimo alla luce dei suoi rapporti con i membri della società del vil-

laggio, cioè vede il sacramento dell'iniziazione cristiana come simbolo dell'integrazione civica. Succede addirittura che i maroniti capiscano l'atteggiamento di 'Asi e rimprovino all'A. di rinviarlo al prete ortodosso. Segno che per loro il battesimo è simbolo di integrazione sociale. Un secondo caso emblematico fornito dal clan greco-ortodosso dei Ballud riguarda il matrimonio di Mabrukah, figlia del greco ortodosso Abū Sallūm, stabilitosi a Tell Nabi. Mabrukah è chiesta in moglie dal maronita di Tell Nabi, Ibshir Tabet. L'A. come parroco, si preoccupa di ottenere la dispensa per il matrimonio fra cattolico e non cattolica. Ma i greci-ortodossi e la stessa Mabrukah reagiscono sorpresi. "Ho fatto pasqua, — dice lei — ha ricevuto la prima comunione, la cresima, il battesimo in questo villaggio. Che importa se mio padre è ortodosso. Io sono diventata maronita" (p. 166). I motivi che adduce hanno manifesta connotazione religiosa, ma latente connotazione sociale. È evidente che "le due dimensioni civica e comunitaria penetrano l'una nell'altra, in una formazione insieme sociopolitica e confessionale integrata" (p. 168).

La quarta parte è conclusiva. Da tutte tre le sezioni precedenti risulta concordemente che la comunità locale, sia cristiana che musulmana, può definirsi, secondo l'espressione di Max Weber, "gruppo comunitario ierocratico" (p. 210). È una struttura olistica che si oppone alla dislocazione delle due costituenti, civile e religiosa.

Questo volume interessante che applica la sociologia religiosa all'Oriente Cristiano e musulmano dimostrando che l'uno e l'altro, al di là delle differenze religiose, hanno in comune alcune tipiche reazioni antropologico-sociali, si chiude con un'Appendice, contenente due "Excursus". Il primo elenca e paragona tra loro alcune ricerche sociologiche recenti di Peters, di Taraf-Najib e di Kassatly sugli Sciiti del Libano. Il secondo si occupa del Colloque 'āšūrā' i cui Atti furono pubblicati a Beyrouth nel 1974.

Raccomando la lettura di questo libro a chiunque si interessa alla sociologia religiosa del Vicino Oriente.

V. Poggi, S.J.

Daniel Massignon, *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908*, (Préface par Jean Lacouture), Les Éditions du Cerf, Paris 2001, p. 88+(84) 4 planches.

L'avventura spirituale ed umana di Louis Massignon soprattutto la sua conversione come avvenimento di fedeltà di tutta una vita, ha in questo volumetto la sua testimonianza importante, nella ricerca di Daniel Massignon, figlio di Louis.

Per comprendere l'itinerario introspettivo di Massignon occorre riprendere le fila della sua vita fino al 1908 laddove si concretizzano i temi più originali del suo messaggio spirituale.

Nato da padre ateo e madre praticante, Louis si diploma in studi superiori e parte per Fez, dov'era vissuto al XVI secolo il geografo Leone l'Africano;

si diploma in lingua araba alla Scuola di lingue orientali seguendo dei corsi di Storia delle Religioni alla Scuola di alti studi, in seguito diviene "addetto" all'Istituto francese di Archeologia orientale dove studia l'arte e la civilizzazione orientale. Il 23 marzo 1907 dopo aver scoperto la figura di un mistico del X secolo, Hussein Ibn Mansour Hallaj che diverrà il personaggio centro delle sue ricerche e del suo cammino spirituale, parte per una missione nel sud della Mesopotamia allora provincia turca, ospite della Famiglia Aloussy a Bagdad, che incarnerà per Massignon la legge orientale dell'ospitalità, al fine di completare gli studi sui Santi musulmani.

Agli inizi dell'anno 1908 si reca al sito archeologico di El-Okheidir, ma nel maggio, al ritorno da tale spedizione ha un esperienza tramautica emotiva cui si aggiunge una profonda crisi mistica. In tale stato Massignon scopre la "visita dello Straniero" in un contesto drammatico di congestione cerebrale quale "reazione nel cervello marcito di desideri, alla conversione violenta della mia anima", pietra d'angolo per il ritorno al Cristianesimo, dopo essere rimasto nell'indifferenza per un lungo periodo.

I pilastri della sua conversione possono essere ritrovati da una parte nei rapporti con il P. de Foucauld, ma anche nella preghiera della madre (dai quaderni della stessa apprenderà con la meditazione la serietà di Bossuet, la dolcezza di Fénelon e la delicatezza vellutata di S. Francesco di Sales, intuendo l'idea di "sostituzione" di Cristo) ed infine la scoperta del pilastro mistico mussulmano, folle di Dio e martire spirituale Hallaj che lo stesso Massignon considerava il "cardatore di coscienze" per il nostro tempo.

Sulla conversione è sempre rimasto pudicamente ed umilmente riservato. Per inciso si ricorda come P. Claudel ne avesse sconsigliato la pubblicazione, e solo alla fine della vita Massignon ne menziona la forza irrompente, l'apertura e la svolta. Questo volumetto scritto dal figlio Daniel cerca di dare significato alla conversione, traendo spunto dalle documentazioni personali donde emerge la descrizione degli avvenimenti che hanno originato la famosa conversione.

La suddivisione del volume è costituita da tre parti distinte: la prima riguarda il viaggio in Mesopotamia (1907-1908) sulla base di testi pubblicati, corrispondenze e soprattutto documenti inediti quali il diario di Louis e le *Note* circa la conversione commissionate dal Direttore spirituale.

La seconda parte comprende uno studio critico del racconto di Louis Massignon e dei documenti degli Archivi diplomatici, in particolare quelli del consolato francese in Bagdad. Vi si trovano le interessanti descrizioni anche dell'attività, dopo il ritorno in Europa.

La terza parte del testo tratta della conversione nel 1908 con la nascita dei tre grandi temi che saranno in seguito ulteriormente approfonditi e sistematizzati: l'ospitalità, la sostituzione o testimonianza della *badaliyah* come sodalizio spirituale, luogo di intensificazione dei rapporti di preghiera tra Cristiani e Mussulmani laddove i Cristiani di razza e lingua araba realizzano la loro vocazione tra i Mussulmani. Ultimo tema mistico è quello della compassione come realizzazione unificatrice dell'amore mistico fino alla

morte. Conclude un Annesso con la cronologia degli avvenimenti, la tavola delle abbreviazioni e delle materie, fino ai biglietti da visita e due cartine rappresentative.

Il volumetto di Daniel Massignon propostosi di approfondire il contesto della confessione del Padre riesce nel suo intento, traendo ulteriori elementi dal contesto culturale storico e politico del tempo. Ma pure il vissuto agnostico ed il cammino spirituale si inseriscono in un'apertura fino al mistico che a contatto con i maggiori esponenti e testimoni del tempo, diviene ulteriore icona dell'avventura e conversione cristiana secondo linee profetiche, che al tempo potevano forse scandalizzare, nella fedeltà alla Chiesa ed al Cristianesimo del vicino Oriente.

N. Loda

Marie-Thérèse Urvoy (Études réunies et coordonnées par), *En hommage au père Jacques Jomier, O.P.* (= Patrimoines), Les Éditions du Cerf, Paris 2002, pp. 436.

Il P. Jacques Jomier O.P., nato nel 1914, riceve nel suo 88° compleanno questo adeguato omaggio. Ha tanto studiato l'Islam nei libri e nella vita, (cfr la sua biografia ragionata alle pagine 405-418), da giustificare pienamente questa bella Festschrift. Sono 27 contributi, i firmatari dei quali sono l'arcivescovo di Algeri, otto domenicani, cioè suoi confratelli; cinque Padri Bianchi, di cui uno vescovo; due gesuiti; un sacerdote diocesano; un pastore della Chiesa riformata; due professoresse universitarie; una giornalista; tre professori universitari e un professionista che scrive libri su Massignon.

Una domanda mi è suggerita dall'elenco dei contributi. Come mai, a parte l'autografo in arabo tremolante con saluti e auguri sinceri del premio Nobel Naguib Nahfuz, mancano contributi musulmani? Roger Arnaldez nella *Préface* ne dà con "esprit" la risposta. "Le P. Jomier n'a pas toujours satisfait les musulmans qui lisaient ses écrits, pour la simple raison qu'ils n'y trouvaient pas une apologie inconditionnée de l'Islam... Je n'en donnerai qu'un témoignage dans le titre d'un des chapitres de son *Bible et Coran*. 'Le Coran parle avec éloges de la Bible, mais le musulman ne la lit pas'" (p. 9).

L'introduzione, firmata dalla curatrice della raccolta, è un'agile *curriculum vitae* di P. Jomier nel quale si inseriscono i contributi della Festschrift corrispondenti a qualche lavoro o episodio della vita di lui.

Il volume si compone di due parti. La prima ha per titolo "Studi di islamologia e di semitistica". Inizia con il conributo di Mons. Michael Fitzgerald, segretario del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso. Tratta dei "profeti" cattolici del dialogo e in particolare di L. Massignon pioniere del dialogo con l'Islam, alla sequela del quale si può considerare con le debite differenze, anche il festeggiato. Il secondo saggio è di Mons. Henry Tessier arcvescovo di Algeri, che si occupa del congresso voluto dal presidente algerino per ricordare il conterraneo Agostino di Tagaste. Il terzo, di S. Lau-

gier de Beaurecueil O.P., studia la *futuwa* o magnanimità di spirito dei sette dormienti di Efeso della sura della caverna, secondo l'esegesi di Ansārī. Il quarto, del P. Bianco André Ferré rivela il debito di Ibn Khaldūn nei conforNti dello storico cristiano al-Makīn. Il quinto del prof. Claude Gillot, si occupa di testi di tafsīr sull'ipotesi di un versetto coranico che il Profeta avrebbe tolto perché abrogato. Il sesto, della prof. Geneviève Gobillot è un'integrazione del suo libro sulla *fitra*, o natura umana originaria Il settimo, di Jean-Philippe Lachèse O.P., traduce dall'arabo un testo autobiografico di un Fratello Musulmano, ricercato dalla polizia e messo in salvo da un bandito. L'ottavo, del P. Bianco Michel Lagarde, tratta di 'Abd al-Qādir, il cui K. al-Mawāqif risentirebbe l'influsso di Ibn al-'Arabī, ma avrebbe pure somiglianze con la mistica renana di Mastro Eckhart, di Suso e di Taulero. Il nono contributo, di Guy Monnot O.P., riguarda l'umanesimo musulmano e i suoi valori. Il decimo, di René Perez O.P. cerca il desiderio di vedere Dio in Ghazālī, Ibn Sab'īn, Šuštarī e in Ibn Ḫaldūn. L'undecimo, di Emilio Platti O.P., studia l'escatologia nel *tafsīr* coranico di Mawdūdī. Il duodecimo di Jean Hugo Tisin O.P. confronta le apocalissi midrašiche con testi escatologici coranici. Il decimoterzo, del prof. Gérard Troupeau, si interessa a ṭuwba, prestito siriaco entrato nel Corano. Il seguente o decimoquarto, del prof. Dominique Urvoy pone il problema della autonomia della politica secondo 'Alī 'Abd al-Rāziq, autore di *Islam e fondamenti del potere*. Il decimoquinto contributo, della curatrice del volume, e firmataria dell'Introduzione, la professoressa Marie-Thérèse Urvoy, studia nel *tafsīr* di Tabarī, di Zamaḫšarī e di Rāzī, l'autorità del Profeta secondo versetti della sura 4ª o delle donne. Il decimosesto, di Christian Van Nispen tot Sevenaar S.J. specialista del commentario del Manār, studia a paragone i commenti fodamentalisti di Hassan al-Bannā e di Sayyid Qutb.

La seconda parte del volume s'intitola "Relazioni islamo-cristiane".

Il primo contributo è del P. Bianco Maurice Borrmans, sulla teologia delle religioni non cristiane elaborata da Mons. Pietro Rossano. In quel quadro Rossano, che assicurava di non aver mai polemizzato (p. 275) aveva pensato a una specifica teologia cristiana dell'Islam. "Sono convinto — diceva a ragione — che da parte cristiana un supplemento di studio e di riflessione è necessario" (p. 274). Siamo ancora in attesa di quella teologia. Il secondo contributo di questa seconda parte è di Ángel Cortabarría O.P. Si occupa del confratello Benito Celada Abad O.P. che fu al Cairo negli anni '30 e in seguito contribuì a fondare l'Egittologia in Spagna. Il terzo contributo, del P. Bianco Pierre Federlé, connette il dialogo con la povertà dei poveri di spirito e ricorda che il Dio cristiano è povero della kenosi dell'incarnazione e della croce. Il quarto contributo di Jacques Keryell, parte dalla domanda posta da Massignon al P. Jomier, se il Dio del Corano sia il Dio di Abramo. E cerca in Massignon qualche ulteriore elemento per rispondere a tale domanda. Il quinto contributo è della giornalista Annie Laurent, dottore di stato in scienze politiche con una tesi sul Libano. Si occupa appunto del dialogo fra Islam e Cristianesimo in Libano, e ricorda che il sinodo dei ve-

scovi consacrato al Libano si è chiuso nel 1997 con l'esortazione apostolica *Una nuova speranza per il Libano*. Il sesto contributo, del Prof. André-Louis de Prémare affronta un momento difficile della vita di Abdeljalil, convertito dall'Islam e divenuto francescano. Prémare afferma che la notizia fornita sul frate non costituirà inutile ripetizione ma apporterà del nuovo e dell'inedito. E mettendola a confronto con quanto P. Giulio Basetti-Sani scriveva delle pressioni senza successo perché Abdeljalil cambiasse la sua cittadinanza marocchina con quella francese (Giulio Basetti-Sani e Matteo Verderio, *Musulmano e Cristiano. L'impossibile vicenda del francescano Giovanni-Maometto*, Milano 1998, pp. 101-106) non ci sorprende tale rifugio in patria e il quasi immediato, precipitoso ritorno. Il settimo saggio del Rev. Jean-Jacques Rouchi traccia l'itinerario originario, l'attualità e i limiti della dichiarazione dogmatica conciliare *Nostra aetate*. Come ha scritto R. Caspar, "il Concilio vi ha cercato le convergenze dottrinali che rendono giustizia alla fede musulmana e che giustificano la continuazione del dialogo" (p. 356). L'ottavo saggio, del pastore presbiteriano Jan Slomp, tratta di un altro soggetto del quale si è interessato P. Jomier: l'apocrifo vangelo di Barnaba. Il saggio termina con una frase di Jomier: "è di evidenza solare che il vangelo secondo Barnaba è un falso!" L'ultimo contributo, il nono della seconda serie, è di Christian Troll S.I. Finalmente un islamologo ricorre al linguaggio biblico delle parabole e del paradosso per sollecitare una reazione davvero cristiana all'ascolto della proclamazione tipica dell'Islam, Allāhu akbar. Dio è il più grande! Si, è il più grande, grazie alla kenosis, al suo farsi piccolo e debole come noi, grazie al suo essere uno e trino e al suo donarsi per amore. Di questo contributo, come di tutto il resto, P. Jomier sarà contento.

V. Poggi, S.J.

Historica

Constantin Simon, S.J., *Russicum Pioneers and Witnesses of the Struggle for Christian Unity in Eastern Europe*, vol. I: *Leonid Feodorov, Vendelin Javorka, Theodore Romža. Three Historical Sketches*, ed. Opere Religiose Russe, coll. *A New Series of Studies*, directed by Richard Čemus e Germano Marani, Roma 2001; vol II: *The First Years 1929-1939*. ibid. 2002, pp. 280.

Roma è città dei collegi e dei seminari nazionali dove i candidati al sacerdozio studiano in una delle università pontificie. Secondo l'*Annuario Pontificio* sono una cinquantina. Alcuni di essi sono di vecchia data, come ad esempio l'*Almo Capranicense* (1456) o il *Germanicum-Hungaricum* (1552) e, per gli orientali il *Collegio Greco* (1576) e il *Collegio Maronita* (1584). Il *Russicum* è di data relativamente recente (1929) e non troppo grande, ma è divenuto così famoso che sulla sua esistenza e scopo circolano notizie leggendarie. Era quindi necessario che si offra a quelli che hanno senso per la real-

tà una informazione esatta su questo istituto. L'autore del presente studio è Constantin Simon, gesuita americano di origine ungherese e russa, professore della storia slavonica e russa nel Pontificio Istituto Orientale, autore di diverse monografie su Russia e sulle Chiese balcaniche che conosce anche d'esperienza propria. La vicinanza di abitazione e i contatti personali con il *Russicum*, oltre la familiarità con documenti difficilmente accessibili, gli permettono di realizzare uno studio che già dal primo approccio sorprende per la ricchezza di documentazione.

Vi leggiamo della fondazione del collegio, e dei motivi discussi che la osteggiavano. Abbondano di concretezza le informazioni sui superiori, sugli alunni, sulle loro relazioni esterne. Non si trova uno studio così dettagliato su altra istituzione romana del genere. Ma questa accuratezza nel raccogliere e documentare le minime particolarità, che potrebbe sembrare inutile, è giustificata dal fatto che qui si tratta di una opera che influì sulla mentalità universale, sull'evoluzione del senso ecumenico nella Chiesa. Simon non nasconde le differenze degli approcci sullo scopo e sull'attività del Collegio, che potevano avere anche conseguenze conflittuali, ma proprio questo dimostra chiaramente il processo dinamico nella formazione di una nuova coscienza ecclesiale riguardo alle Chiese ortodosse e all'Oriente cristiano in genere.

Fra gli alunni del *Russicum* troviamo martiri per la fede, dei quali uno già beatificato (Teodoro Romža), operai instancabili nell'apostolato e nelle azioni caritative fra i Russi in tutto il mondo, studiosi della liturgia e del canto orientale. È comprensibile che gli atteggiamenti verso la Chiesa ortodossa nel tempo passato fossero talvolta esitanti; dopo il Concilio Vaticano II e dopo la caduta del regime ateo in Russia, possono essere criticati come antiquati, ma nessuno può dubitare della buona volontà delle persone che vi si dedicavano con entusiasmo e con sacrificio.

Non sorprende, quindi, che l'opera "russipeti" fosse apprezzata anche dagli intellettuali russi, viventi all'estero ed alcuni di essi ebbero contatti personali con il *Russicum*. Fra questi è da nominare in primo luogo il poeta e pensatore V. Ivanov, il quale da specialista collaborava con l'edizione dei libri liturgici in lingua ecclesiastica slava. Venne in contatto con il Collegio lo scrittore D. Merežkovskij, lo storico di spiritualità N. Arsen'ev, ed altri.

Il volume II. di Simon finisce con la data del 1939. È preceduto con la edizione del volume I per motivi di circostanza. Era imminente la beatificazione del vescovo Teodoro Romža. La Congregazione dei Santi era già in possesso dei documenti necessari intorno al suo martirio, lo studio di Simon vi aggiunse le particolarità della sua dimora nel *Russicum*. Dato che l'opera fu destinata alla stampa, fu anche l'occasione che vi si agiungesse la biografia di Javorka, già rettore del Collegio e in seguito per lungo tempo prigioniero nei campi sovietici. E non era fuori luogo che, in tale contesto, trovasse posto anche la breve biografia di un altro martire per l'unione cristiana, Leonid Feodorov, che può essere chiamato "precursore" del *Russicum*, per-

ché fondatore dell'esarcato cattolico di rito russo; il Collegio romano poteva essere considerato come il suo seminario.

Ma siccome la storia del *Russicum*, come notiamo, arriva solo all'inizio della seconda guerra mondiale, è da sperare che la collana continui e il suo direttore R. Čemus lo promette.

T. Špidlík, S.J.

Luciano Vaccaro (a cura di), *Storia religiosa della Grecia*, Centro Ambrosiano, Milano 2002, pp. 511.

Il volume raccoglie i contributi offerti da un nutrito gruppo di studiosi durante la XIX Settimana Europea (1997) intieramente dedicata alla storia religiosa della Grecia. I venti saggi sono chiusi da un'appendice che riporta il documento patriarcale, emesso da Bartolomeo I, patriarca di Costantinopoli, in occasione della fondazione della Metropolia d'Italia (datato il 5 di Novembre 1991). La notevole estensione, cronologica e tematica, che il volume abbraccia — e G. Fedalto sottolinea questa poderosa ricchezza dell'Ortodossia, nella sua presentazione — ci esime dall'inoltrarci in tutti gli argomenti, trattati sempre con molta pacatezza e senza fanatismo, lasciandoci, invece, la possibilità di evidenziare qualche tema di fondo. Chiari e precisi sono i fondamenti (o modelli ermeneutici) esposti da M. Simonetti ("Alle origini della Grecia cristiana") per meglio seguire la genesi sofferta del primitivo sorgere del pensiero cristiano nella "Grecia classica", ben più vasta, ovviamente, di quella attuale. La storia ecclesiastica è sinteticamente schizzata da G. Fedalto ("La chiesa in Grecia dal secolo IV al XIII"), mentre quella politica e sociale è percorsa da A. Carile ("La Grecia bizantina: società, politica, economia [secc. XI-XII]"). Su questa linea sono da leggersi anche i saggi di Ch. A. Maltezou ("Aspetti della storia religiosa di Creta: dalla Creta bizantina alla Creta veneziana") e di Z. N. Tsirpanlis ("Cenni sulla storia religiosa di Cipro, Rodi e isole minori durante il periodo latino") — sfortunatamente non si ha un buon panorama storico di quest'ultima parte della "Grecia", quella insulare meridionale e cicladica nel primo millennio. Le pagine dedicate dalla compianta E. Follieri ("I libri liturgici della Chiesa bizantina") sono una magistrale lezione sulla bellezza della liturgia con un appunto a proposito della mancanza di metodologia filologica nella pubblicazione dei libri liturgici dal XVI sec. (da precisare che L. Pieralli [*OCP* 60, 1994, 399-470] iniziò il lavoro sulla famiglia *C* del Sinassario). Esemplari per compostezza e lucidità teologica e storica le lunghe pagine di G. Podskalsky ("Linee di sviluppo del pensiero teologico greco-bizantino sino alla fine della turcocrazia"). Seguono: G. Stathis ("L'essenza del culto ortodosso e l'arte psaltica greca. Panorama storico"); A. Argyriou ("La vita religiosa e spirituale del popolo ortodosso-greco sotto la dominazione ottomana"); G. Ploumidis ("La pubblicistica religiosa durante la turcocrazia"); I. K. Hassiotis ("La Chiesa greco-ortodossa e la formazione del nazionalismo neogreco"). Forse è da ag-

giungere a questi ultimi tre saggi un paio di titoli nella loro bibliografia, degni, come sono, di una visione critica e storica (di C. Mango, Byzantinism and Romantic Hellenism, *Journal of Warburg and Courtauld Institutes* XXVIII, London 1965 = *Byzantium and its Image*, London 1984, 29-43; di D. M. Nicol, Greece and Byzantium, *The Twelfth Stephen J. Brademas, Sr., Lecture*, Brookline, Mass. 1983). Ricche di spunti storici e degne di essere riprese le considerazione di C. Capizzi sulla presenza dei gesuiti in questa geografia ("I Gesuiti nella Grecia dalle loro origini fino alle soglie del secolo XIX"), mentre l'arte sacra trova posto nelle pagine di G. Galavaris ("L'arte sacra nella Chiesa ortodossa: l'icona"). Seguono, infine: E. Morini ("Il culto dei santi e delle reliquie nella Chiesa greca"); R. D'Antiga ("Il monachesimo del Monte Athos"); Y. Spiteris ("La Chiesa ortodossa greca dall'indipendenza ai nostri giorni"); D. Argyros ("Il sistema pedagogico ed educativo nella Chiesa greca dopo la costituzione dello Stato ellenico"); di forte attualità le pagine (sopr. le conclusioni) di D. Salachas ("Problematiche pastorali ed ecumeniche nella Chiesa greca"); riaffiora l'eredità greco-bizantina nella sintesi offerta da C. D. Fonseca ("La presenza religiosa greca in Italia meridionale dal tardoantico all'età moderna"); e le pagine contemporanee di G. Zervos ("La presenza ed il ruolo del Patriarcato Ecumenico dopo la caduta di Costantinopoli nella Penisola Italica e la fondazione della Sacra Arcidiocesi Ortodossa d'Italia"). Brevi osservazioni conclusive di G. Fedaldo chiudono questo utile e prezioso volume.

V. Ruggieri, S.J.

Monastica

Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance*, vol. II, *Aux Cénobites*, texte critique, notes et index par Francis Neyet O.S.B. et Paula de Angelis-Noah, traduction par L. Regnault O.S.B.; tome I, *Lettres* 224-398, *SC* 450, Paris 2000, pp. XIV-461; tome II, *Lettres* 399-616, SC 451, Paris 2001, pp. 462-909.

Il vol. I della corrispondenza di Barsanufio e Giovanni di Gaza (*SC* 426) ha ricevuto già una lucida presentazione nelle pagine di questa rivista (a cura di E. Farrugia, 67, 2001, 541-3), e questo ci esime dal presentare molti degli aspetti tipici del monachesimo palestinese del VI sec. Nessuno degli 8 mss usati per la stesura di questi tomi offrono una versione completa della corrispondenza, e la scelta dei curatori — quella di affidare al *Vatopedi 2* (dell'XI sec., come *A*) la stesura di base delle epp. 224-599b (si interviene con il *Coislin 281*, della fine del XII sec., come *M*, solo quando forme sintattiche sembrano richiamare quelle del testo stabilito nel vol. I) — ci sembra buona e convincente. Per le rimanenti lettere (600-616), si è fatto essenzialmente ricorso a *M*, coadiuvato dal *Panteleimon 192* (del XIV sec.) e soprattutto dell'*Iviron 1307* (del XIV sec.) che echeggia una lingua più attinente ai nostri

due monaci. Ambo i volumi, a parte qualche sporadica referenza a laici, riguardano persone appartenenti all'ordine monastico; di gran lunga superiore è la sezione di lettere (252-338) indirizzate a Dositeo (l'identificazione di questo ἕτερος ἀδελφὸς come Doroteo si basa, sembra, solo su uno *scholion* (?) dell'*Iviron 1307* che identifica questo ἀρξάμενος ἐρωτᾶν come l'abbate Doroteo), futuro superiore a Gaza. Il buon lavoro condotto dai curatori offre un ulteriore motivo d'interesse: le fonti citate. Gli apoftegmi antichi risaltano e danno il sapore a molte risposte: qui si affacciano i padri esplicitamente citati, o l'affermazione "anonima" (ma puntualmente ritrovata dai curatori) relativa al "dicono" del testo. Ancora degno di menzione è il rinvenimento delle fonti agiografiche (Vita di Ilarione, di Malcho, di Antonio), del deposito trasmessoci a riguardo dell'abbate Isaia, e dell'ausilio patristico cui, pur se non così spesso, si fa riferimento (Basilio, Crisostomo, le *Kephalaia* gnostiche di Evagrio). Terapia spirituale, discernimento capillare dei moti più intimi della psiche umana, spunti ideologici versati su argomenti anche reali (ad esempio, l'ep. 547 sui δογματικὰ βιβλία comparati ai λόγοι τῶν Γερόντων), ma, credo, anzitutto e a monte di tutto, di un cammino qui si tratta, il passaggio dal σαρκικῶς al πνευματικῶς di colui che sulla terra, ovunque (e non solo nella liturgia: qui allargherei il senso di ὁ διακονῶν dell'ep. 241, 11) serve, amministra. Una serie di indici (scritturistico, di nomi propri, e di parole chiave relative a tematiche o a soggetti) chiude il tomo II.

V. Ruggieri, S.J.

Robert Curzon, Jr., *Ancient Monasteries of the East or Visits to the Monasteries in the Levant* (= Gorgias Reprint Series, 4), Gorgias Press, Piscataway NJ, 2001, pp. XXIII + 390.

Robert Curzon, Jr. (1810-1873) era il 14° Barone Zouche di Hartingworth, e dal 1834 al 1837 percorse l'Egitto, la Siria, la Grecia (l'Athos e le Meteore, soprattutto) e l'Albania al fine di procurarsi manoscritti. Ne acquistò molti, ed era sua gioia maneggiare questi volumi in pergamena, annotandone la bellezza e l'antichità. In questa sua liberale attività sorse l'idea che sta alla base di questo volume: "I will write down some account of the most curious of these manuscripts, and the places in which they were found, as well as some of the adventures which I encountered in the pursuit of my venerable game". Pubblicato originalmente nel 1849, come *A Visit to the Monasteries of the Levant*, venne il volume ripubblicato nel 1854 sotto il titolo di *Ancient Monasteries of the East*: l'edizione anastatica che molto ingegnosamente ne è stata fatta, ne offre l'ultima edizione riproponendo ambo i titoli. Lo stile di scrittura propone l'andamento del viaggiatore colto, del "dilettante" amante della doviziosa messe di informazioni e manufatti esotici, la cui da sola antichità dava un senso al viaggio. Se avessimo un salotto, si direbbero delle "conversation pieces", tipico ritratto della società anglosassone: si hanno, invece, delle vivide e interessanti narrazioni che toccano

l'architettura dei monasteri, i monaci nella loro abituale e ordinaria vita, le polverose torri librarie (sede di nicchie per manoscritti), i plessi urbani di città medio-orientali, scorci suggestivi della paesaggistica ottocentesca, della simbiosi di varie culture e religioni (islamica, ortodossa e latina). Il continuo accumulo della memoria, messa per iscritto, è difficile da sceverare: resta una continua scena l'acquisto di manoscritti nel monastero dei Siriani, nel deserto di Nitria, comprensibile solo all'interno della rocambolesca relazione di Curzon con il cieco abate (pp. 74-93). Tanto surreale quanto realistica la scena del "sacro fuoco" nella chiesa sul Sepolcro a Gerusalemme: si direbbe che le pagine 182-204 abbiano ripreso una scena apocalittica della moderna cinematografia, se il nostro Autore non ne fosse testimone oculare, e con quanta amarezza e distacco. Il racconto, tuttavia, non sa solo di erudizione o di investigazione monastica, ma tocca, e ben stranamente, sentimenti intimi del Barone. L'arrivo della carovana sull'altura, da quell'altezza dove si staglia la città di Gerusalemme provoca sentimenti diversi, contrastanti, in relazione alle varie motivazioni che hanno condotto i differenti membri della carovana (p. 145). Curzon, e si nota un tocco di amarezza nella sua mano atta a scrivere, nota: "... as for myself, I would have got off my horse and walked bare-footed towards the gate, as some did, if I had dared; but I was in fear of being laughed at for my absurdity, and therefore sat fast in my saddle". Ricco, come da aspettarsi, questo volume, e non solo per la peripezia nell'acquisto, dunque, dei molti manoscritti, ma anche e soprattutto per la grande ricchezza umana e culturale che l'autore offre sui personaggi e sui siti da lui visitati.

V. Ruggieri, S.J.

Othomanica

İnanç Feigl, Valeria Heuberger, Manfred Pittioni, Kerstin Tomenendal (Hg.), *Auf den Spuren der Osmanen in der österreichischen Geschichte*, (=*Wiener Osteuropa Studien*, Herausgegeben vom Österreichischen Ost- und Südosteuropa-Institut, Präsident: Univ.-Prof. Dr. Arnold Suppan. Direktor: Univ.-Doz. Dr. Peter Jordan, Band 14), Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Mein 2002, S. 180.

L'Austria non è soltanto la terra della vittoria di Giovanni III Sobieski a Kahlenfeld, che spezza nel 1683 il cerchio dell'assedio di Vienna, provocando la parabola discendente della potenza militare ottomana, poi ulteriormente fiaccata dallo stratega Eugenio di Savoia, al servizio degli Asburgo. Ogier Ghislain de Busbeck era già, un secolo prima, legato imperiale di Vienna a Costantinopoli e non solo si recò in Persia per incontrare Solimano, ma scoprì il *Monumentum ancyranum*, oltre che trapiantare a Leida i tulipani (tülbend) turchi. Anche Salomone Schweigger nello stesso secolo XVI porta ricchi presenti al sultano. Tuttavia il primo ambasciatore resi-

dente è Johann Rudolf Schmid (1629-1643). Gli scambi sono del resto reciproci, dato che gli ambasciatori a Vienna della Sublime Porta distribuiscono agli ospiti sorbetti, caffé e dolci, contribuendo alla fama in Austria di simili specialità turche. Famosa è pure la legazione in Austria di Kara Mehemet e del suo segretario Evliyā Çelebi, che descrive in turco la Vienna del 1665.

Il titolo degli atti di questo simposio austro-turco è onesto e allo stesso tempo evocativo: *Sulle tracce degli Ottomani nella storia dell'Austria*. Sono 15 contributi di turcologi, 12 di lingua materna tedesca, due di lingua materna turca e uno di lingua materna serbo-croata. All'inizio c'è un breve necrologio a ricordo di uno degli animatori turchi dell'iniziativa, Nejat Göyünç, autore del saggio della raccolta, *Dall'ostilità all'amicizia: rapporti culturali fra Austria e Turchia* (pp. 87-98), apparso postumo. Firma la commemorazione dell'amico defunto, l'autorevole storico turco, Halil Inalcik (p. 7). Il cardinale Franz König, fondatore di "Pro Oriente", ha un indirizzo augurale d'apertura, in cui sottolinea il vantaggio della collaborazione fra le istituzioni culturali dei due Paesi, come per esempio dell'Österreichisches Ost- und Südosteuropa-Institut e del Türk Tarih Kurumu, o Società della Storia Turca (pp. 9-10). Quindi Franz Römer, decano della Facoltà viennese di scienze umane e culturali, incoraggia lo sviluppo del dialogo fra i due Paesi, constatando con soddisfazione che la sua Facoltà è dotata di cattedre di orientalistica e di turcologia (pp. 11-13). Inanç Feigl, direttore del Österreichisch-Türkischen Wissenschaftsforums, ricorda gli incontri turco-austriaci nel ricorrere dei centenari della liberazione di Vienna nel 1683, e conclude il suo intervento affermando che "scientia unit" (pp. 15-19). Jacob Allerhand narra di Ebrei sefarditi cacciati dalla Spagna e rifugiatisi in Austria e in Turchia (pp. 21-28). Smail Balić, anch'egli purtroppo mancato prima di veder edito il suo contributo, indica i Bosniaci quali intermediari fra Ottomani e Austria (pp. 29-36). Wolfdieter Bihl si occupa dei rapporti fra Austria-Ungheria e impero ottomano, durante la prima guerra mondiale (pp. 37-54). Peter Broucek affronta incontri-scontri fra Austriaci e Ottomani in ambito militare (pp. 55-65). Bertrand Michael Buchmann paragona le strutture dei due imperi quanto all'ambiente, alla demografia, allo sviluppo, alle dinastie, alla religione, chiedendosi perché l'Occidente cresca, rispetto all'impero ottomano in decadimento (pp. 67-76). Un gradito intermezzo è l'intervento di Christian Glanz sul "Turco" nell'operetta, dalla "Fatinitza" di Suppés alla "Rosa d'Istanbul" di Leo Fall (pp. 77-85). Maximilian Grothaus esamina il passaggio dall'ostilità a un simpatico esotismo da parte della monarchia asburgica nei confronti dei Turchi (pp. 99-113). Valeria Heuberger considera l'influsso turco sull'Austria in fatto di gastronomia, di bevande e di tabacco (pp. 115-124). Erwin Lucius enumera opere austriache in Turchia, per es. la Scuola di Medicina di Galatasaray fondata nel 1839, anno delle Tanzimat, ispirata al Josephinum di Vienna e fornita di docenti austriaci; le numerose costruzioni di Ankara progettate dall'architetto Clemens Holzmeister, fino alla creazione dell'istituto di cultura austriaco a Istanbul nel 1963 e del circolo filosofico Vienna-Istanbul (pp. 125-128). Ernst D. Petrisch dedica il suo saggio alla memoria di

Rudolf Neck, direttore dell'archivio di stato austriaco. Menziona i luoghi privilegiati per lo studio dei rapporti austro-turchi. Individua i numerosi "Turcica" al di là dell'operazione napoleonica del 1809 di trasferirne molti a Parigi, conclusasi con il loro ritorno in Austria nel 1925 (pp. 129-144). Manfred Pittioni scrive sui rapporti economici fra Austria e Turchia, dall'esportazione turca di allume di rocca, di tappeti, di caffé e tabacco, di pelli, all'importazione di artiglierie, tessuti, strumenti elaborati ecc. fino al secolo XVII quando il mercantilismo guadagna l'Europa e induce l'impero ottomano a una dipendenza maggiore dalla industria europea. Si hanno perfino boicottaggi di protesta da parte dei Turchi. Ma l'economia turca, principalmente agricola, impedisce al Paese di soffrire delle congiunture più di quanto ne avrebbe sofferto un paese industrializzato. Claudia Römer studia gli esercizi dei discepoli della Imperial Regia Accademia delle lingue orientali, fondata nel 1754 da Maria Teresa. In particolare si sofferma sulla sezione che insegna a leggere e a tradurre le lettere commerciali ottomane (pp. 155-160). C'è a mio parere una somiglianza con quanto avveniva in Francia nella cosiddetta "camerata degli armeni" del Collegio gesuita Louis le Grand, dove si istruivano nelle lingue orientali i figli dei consoli destinati a diventare interpreti in Oriente o a Venezia nella scuola degli interpreti di cui si è occupata Francesca Lucchetta. C'erano parallelamente in Turchia i cosiddetti Dil Oğlanları ve Tercümanları, istruiti dai Cappuccini. L'*École des Langues Orientales vivantes* di Parigi fondata nel 1795 è in qualche modo erede della camerata del Collegio gesuita parigino. Cfr J. Deny, "L'École nationale des langues orientales vivantes" in *Cent-cinquantenaire de l'École des Langues Orientales*, Paris 1948, 1-24. Forse i gesuiti sono rappresentati anche nell'accademia viennese? Infatti Franz Hoeck, e Ignazio Stürmer, gesuiti, dopo la soppressione della Compagnia di Gesù avvenuta nel 1773, collaborano alla riedizione del *Lexicon arabicum, persicum et turcicum* di Franz Mesgnien von Meninski. Il primo, Hoeck, professore di lingue orientali, diviene rettore dell'università di Vienna; il secondo, Stürmer, è inviato come ambasciatore del Kaiser presso la Porta Ottomana. (Sommervogel, VII, cc. 403-404, 1655). Kerstin Tomenendal cerca le tracce dei Turchi a Vienna, sulla base della accurata ricerca che le ha fatto pubblicare *Das türkische Gesicht Wiens*, Wien 2000. Secondo lei, non soltanto il Döner Kebab, ma anche il rotolo di pasta infarcito di carne, Strudelteig, è entrato grazie alla mediazione turca nella cucina tradizionale viennese. Yaşar Yakış pubblica l'unico saggio in inglese della raccolta, "La Turchia come nazione europea nel contesto delle relazioni fra gli Asburgo e gli Ottomani". Varie notizie costituiscono scoperte: Maria Teresa che posa per il ritratto vestita alla turca. La carta da gioco turca, specie di jolly nel gioco delle carte. Il caffé introdotto a Vienna dopo il secondo assedio. Le musiche di marce militari turche all'origine di "alla turca" in "Rapimento nel serraglio" di Mozart e della "marcia turca" di Beethoven. Anche altre affermazioni dell'A., per es. che le tanzimat o riforme, ispirate dall'Europa, possono essere considerate cause della scomparsa dell'impero ottomano, fanno riflettere. Forse, come si può rimpiangere la

fine dell'impero austroungarico per alcuni aspetti positivi di internazionalità e di plurietnica convivenza, così si può rimpiangere la scomparsa dell'impero ottomano. Mi lascia molto perplesso per esempio il fatto che i Cristiani fuggano dalla Turchia odierna. Erano il 25% nell'impero ottomano l'anno 1906. Non so cosa ne pensino gli amici turchi che all'inizio di settembre mi hanno ospitato fraternamente nella loro patria a un congresso interessante e ben preparato di storia turca.

V. Poggi, S.J.

Patristica

Peter J. Miano, *The Word of God and the World of the Bible. An Introduction to the Cultural Backgrounds of the New Testament*, Melisende, London 2001, pp. 196.

The world of the Bible is the world from which the Christian East grew, the text of the Bible being the sacred writings which the Christian East commented and the deposit of faith the Christian East reveres as Tradition being related to the contents of these books. Yet, since no other book is so widely revered and yet more widely misread than the Bible (p. 11), the need to clarify the misinterpretations so as to better understand the Christian East becomes obvious. This had best be done through the text itself (p. 21), so long as we include the context, that is to say, the environment.

Thus, if the works of Joseph ben Mathias, alias Flavius Josephus, have come down to us in spite of the fact that he had taken up arms against the Romans at the beginning of the Jewish wars, this is due to the fact that he subsequently defected and predicted that Vespasian would become emperor. When he was proven right, he became Vespasian's confident and, under imperial protection, tried to assure the Romans of Jewish loyalty (p. 22f). It was customary in these times to name books after a famous author to honour him, a device known as pseudonymous authorship; "John" would thus mean different authors (p. 25). "Paper" derives from the Greek word for "papyrus," a reed-like plant that grows in Egypt. But when the king of Pergamus wanted to build a huge library, the project irritated the king of Egypt so much that he imposed an embargo on the sale of papyrus, and a new technique had to be invented, namely, parchment (p. 28).

On the level of hermeneutics, the historical-critical method is, at once, both unavoidable, given the monumental insights it keeps producing, and yet deeply flawed, because of assumptions it uncritically accepts (pp. 32, 165). The Gospel which comes closest to Palestine is Matthew's, possibly written in Antioch. If the Coptic Church was the first fully constituted Christian Church, Armenia was the first nation to officially accept Christianity (p. 42). The land bridge on the eastern shore of the Mediterranean connecting Africa, Asia and Europe has been known since the 18th century as the Le-

vant (p. 44). Though Palestine is the stuff out of which the Gospels are made, it is doubtful whether any book of the New Testament was written in the Holy Land (p. 48). If John writes to the seven churches of Asia and speaks of seven lampstands, seven stars, seven spirits of God, seven torches of fire, seven seals, seven horns, seven eyes, seven angels, seven trumpets, seven thunders, seven heads, seven diadems, etc., one must remember how extensive star reverence was in antiquity, the Greek language having seven vowels corresponding to each of the seven planets and the Hellenistic world boasting of its seven wonders (p. 72). Since the ancient world was a mosaic with interconnecting social *tesserae*, little wonder that John Hircanus practiced ethnic cleansing (p. 83). Josephus considered the Sicari to be scapegoat rather than heroes (p. 99). Joseph was *tekton*, found in Mt 13:55 (not: 13:5), which in Greek means artisan rather than carpenter, so that Jesus was rather from the "retainer" class, that is, connected with the ruling class through employment or other functions; indeed, "son of a tekton" means a very wise man (pp. 114f). The heart of the oldest tradition is Jesus' death and resurrection (1 Cor 15:3), while 1 Cor 11:24-25 about "doing this in memory of me" is older than any saying in Q (pp. 116f). Against reductionist tendencies, the author affirms that the Christ of faith is rooted in the historical Jesus, so that the Gospels contain more reliable historical information than many scholars allow them (p. 118).

In the ancient texts found in the Appendix, there are two edicts of Germanicus, and a letter of his brother Claudius deprecating deification for the living (pp. 127f). On the making of paper we have the text from Pliny the Elder (pp. 130f). Josephus tells us that people interpreted the destruction of Herod's army as God's vindication of John the Baptist's martyrdom at Machaerus (p. 140). The Scythopolis of the Fathers is Beth She'an, a city in the Decapolis. Egeria's pilgrimage is located in the years 380-384 (p. 159). In the Garden of Gethsemane there were supposed to be trees over 2000 years old (p. 161). Modern Hebron is the Mamre of the Old Testament (p. 163), and we now refer to the region of Judea and Samaria as The West Bank and increasingly as Palestine (p. 170). The defenders of Masada are usually identified as Zealots, but for Josephus they are the Sicari, Jewish traitors (p. 172). Justin Martyr was born in Nablus, known as Shechem in the Bible (p. 173).

A typical conclusion: the historical-critical method operates on the assumption that truth is discovered by breaking down an object into its component parts, which results in ever smaller parts of increased specialization and inaccessibility (p. 165).

E. G. Farrugia, S.J.

Jaroslav Pelikan, *Divine Rhetoric: The Sermon on the Mount as Message and as Model in Augustine, Chrysostom and Luther*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 2001, pp. xii + 167.

Coming from the pen of a noted historian of theology at the peak of his career and touching a theme that, in one way or another, has interested him for much of that career, the present work has much to commend it from the start, since the author has always shown a keen interest in the history of doctrine and, besides, after fifty years as a professor, started teaching the history of classical rhetoric. Pelikan had edited Martin Luther's commentary on the Sermon on the Mount for Protestants in 1956, St John Chrysostom's for the Orthodox in 1967, and St Augustine of Hippo's for Catholics in 1973 (p. xi).

The book falls into three parts. The first, "Rhetoric Human and Divine" (pp. 1-48), deals with the common elements and differences between secular rhetoric and rhetoric at the service of the Divine Word, especially as exemplified by the Sermon on the Mount. Next, in "The Rhetors and the Sermon of the Mount" (pp. 51-94), comes the profile of Augustine, Chrysostom and Luther, with a presentation of their exegesis and rhetorical skills. Finally, in "The Rhetoric of the Sermon on the Mount" (pp. 96-149) the third section, on the basis of classical rhetorical paradigms, the rhetoric of the Sermon of the Mount is analyzed in terms of the *êthos*, which reveals the character and authority of the speaker; the *pathos*, which reflects the frame of mind of the audience, and the *logos*, which brings home the message of change. The *Epilogos* (pp. 151-155) compares summa and sermon.

If Socrates in *Gorgias* and *Phaedrus* attacks rhetoric, it is due to the divorce of the tongue and the heart he saw in the practice of the Sophists, for he explicitly praises the good use Pericles makes of his natural abilities (pp. 3-5). For Socrates, it boils down to the question: "Do you know how you can act or speak about rhetoric so as to please God best?" (p. 5). We are not far, here, from identifying eloquence as a virtue, especially since, as Cicero put it, prudence without eloquence is ineffective, whereas eloquence without prudence is dangerous (pp. 10f). Besides the Aristotelian division of rhetoric into the deliberative, the judicial and the demonstrative, the sermon or homily based on a text of Scripture and delivered from a pulpit may be described as the most typically Christian rhetorical genre (p. 22). Thus the ecumenical council provided a new Christian venue for deliberative rhetoric (p. 23), the Christian valedictory oration a special occasion for epeideictic (demonstrative) rhetoric (p. 26), whereas doctrinal controversy quickly became a characteristic Christian medium for judicial rhetoric (p. 30). In the history of Christian rhetoric, although all three kinds were to find Christian application, nothing compares to the homily based on a scriptural text, and, indeed, all three kinds contribute to this new genre (pp. 31f). The rhetorical challenges of the Sermon on the Mount pose the question whether Jesus' message was universal, or ethical, in purport, whether its vision was interim

or eschatological (pp. 45f), or both, and that brings to mind Johannes Weiss and Albert Schweitzer, who held that Christ's message was essentially apocalyptic (p. 45). Even if Martin Werner spoke of the crisis that set in the Church with the postponement of the parousia, with a consequent de-eschatologization of the Christian message, Pelikan considers the evidence for such a crisis slim in the first two or three centuries, so that he would rather see the eschatology of the Gospels and the Sermon on the Mount as a dialectic between "already" and "not yet" (p. 46).

When we pass to the rhetors who tackled the Sermon on the Mount, we first come across St Augustine, who, apart from being one of the two or three most influential figures in the shaping of Christian thought, was a professor of rhetoric (p. 53). Although he devoted so much time to preaching, Augustine the preacher has received scant attention (pp. 57f). His style resorts to rhetorical devices which are no longer ours, as when he parallels the seven Beatitudes with the seven petitions of the Lord's prayer (p. 63), and yet he produced in Book IV of his treatise *On Christian Doctrine* a manual of sacred rhetoric that remained in use for many centuries (p. 64). St John Chrysostom, who possibly was born the same year as Augustine (p. 67), enjoys a fame as an exegete second only to his fame as a preacher (p. 72). The difference between the two preachers may be illustrated by means of the third Beatitude about inheriting the earth. To the question, "Which earth?", Chryosotom rejects a figurative interpretation of earth, as Augustine gives around the same time, but opts for a literal earth and means by that not only the prospect of eternal glory but also the promise of temporal gain (p. 75). Nor should one forget what Newman said of Chrysostom: "It is St Chrysostom who is the charm of the method, not the method that is the charm of St Chrysostom" (p. 73). In R. L. Wilken's interpretation, Chrysostom's *Homilies against the Jews* were aimed against the perceived danger of Christian apostasy to Judaism and "Judaizing" Christianity (p. 78). Remarkably, Luther criticizes his favourite Church Father, Augustine, of not always having grasped the full implications of justification when talking of the so-called counsels and of thus distorting the Gospel in a moralistic sense (p. 84). Moreover, in order to bring out the primacy of the oral word, Luther points out that Christ ordered the Apostles to preach, not to write (p. 87). Luther distinguished between the message of salvation through the Cross and Resurrection of Christ, which he called "gospel," and the narrative of Christ's miracles and teachings in the "Gospels" (pp. 89f, 112).

Finally, in discussing the rhetoric of the Sermon of the Mount Pelikan adopts the three proofs or means of persuasion Aristotle lists in the second book of his *Rhetoric*, the first dealing with the *êthos*, the moral stature of the speaker, the second, with the *pathos*, or the frame of mind the speaker hopes to induce in his listeners, and the third, *logos*, or the very message of the speech (p. 98). For Aristotle, the controlling factor in persuasion is practically the character and authority of the speaker (p. 99). In the case of the Sermon on the Mount, the divine authority of the speaker, Christ, gives it

exceptional weight. Christ the speaker, for Augustine, was practical wisdom incarnate (p. 101), for Chrysostom, virtue personified (p. 105), and for Luther, God's good will made manifest (p. 111). Again, for Augustine, the frame of mind Christ wishes to produce in his audience is that of being "soldiers for God" (p. 118), whereas for Chrysostom, the cost of discipleship (p. 125), since the Sermon of the Mount was not meant only for the inner circle of the disciples, but for all who were reached through them (p. 123) so that therefore the imperative of perfection was a matter of the pathos of the Sermon (p. 127). Luther's break with monasticism makes him depart from the traditional exegesis, which had started at about the time of Augustine and Chrysostom, and thus speaks of "Christians living in society," rather than of monks, as being those addressed by Jesus in the Sermon on the Mount (p. 128). The point of the speech comes to "the perfect message of the Christian life" in Augustine (p. 135), to "becoming like God" in Chrysostom (p. 139), and to the "Two Kingdoms of God" in Luther (p. 144). For Augustine, the beatitude of which the message of the Sermon on the Mount speaks was by no means exclusively eschatological (p. 136). In spite of this-worldly consequences of the Sermon, Chrysostom points out that athletes in the Olympic games are more intent on pleasing the referees than the crowds (p. 142). Luther distinguished between the "kingdom of the left hand," which God ruled through the exercise of human reason and civil law, and the "kingdom of the right hand," which God ruled through the gospel and governed through the Sermon of the Mount (p. 145).

In the *Epilogos*, besides a useful summary of the book's conclusions, it is pointed out that summa and sermon deal with the same subjects in different ways (p. 152). There follows a useful Bibliography, but G. Eichholz' commentary (1970) could have been added (pp. 157-167).

Having a mastery of the subjects treated Pelikan offers us clarity and insight.

E. G. Farrugia, S.J.

Philosophica

Nikolai Berdjajew, *Wahrheit und Offenbarung. Prolegomena zu einer Kritik der Offenbarung*. Aus dem Englischen unter Hinzuziehung des russischen Originals übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Klaus und Gertraude Bambauer. Helmut Spenner, Waltrop 1998, VI + 345 S.

Dieses zum 50. Todesjahr von Nikolai Berdjajew veröffentliche Werk (1948-1998) besteht aus zwei Teilen: einer langen Studie (S. 1-158), als Einführung hingestellt, die im Grunde genommen eine in sich geschlossene Studie darstellt; und einem bisher nur auf Englisch veröffentlichten Werk Berdjajews selbst (Vorwort S. I). Zum Auftakt eine nützliche Bio-Bibliographie (S. 1-15), wobei interessant ist, was zu Berdjajews Kollegen gesagt wird; dem folgt ein "Exkurs: Nikolai Berdjajew in Wologda" (S. 16-24). Auf Fra-

gen, wie die des Erzpriesters S. Tschetwerikow, ob er zur Kirche gehört, würde Berdjajew antworten, dass "Wahrheit und Offenbarung" keine theologische Arbeit ist, sondern eine philosophische (S. 30). Trotz der Tatsache, dass die Mehrzahl der Mitkämpfer Berdjajews in die Jurisdiktion des Patriarchats von Konstantinopel überwechselte, blieb er Gemeindeglied des russischen Patriarchats (S. 38f.). Zum Begriff der Begrenztheit in Gott sagt Staniloae, dass die Anschauung von Gott als Allerhalter wichtiger ist, als die des Allmächtigen (S. 62f.); allerdings muss man, was Berdjajews Begriff des *Meon* (Ungrund) angeht, an J. Boehme denken (S. 80-82). Als Hauptthema von *Wahrheit und Offenbarung* wird die Kritik der Offenbarung, so H. Corbin, gemäß der kantischen Kritik der reinen und der praktischen Vernunft angegeben (S. 102). Wichtig ist, was Berdjajew zur Objektivation sagt: Erkenntnis besagt Teilhabe, Objektivation hingegen Verwüstung (S. 113). Interessant, was zum Treffen zwischen Teilhard de Chardin und Berdjajew gesagt wird: allein ist man nicht zu retten (S. 118f., 223, 333). Während die ostkirchliche Auferstehungsikone vom Abstieg des Erlösers in das Herz des Kosmos kundet, spricht Teilhard de Chardin von der Vergeistigung der Materie (S. 120f.). Für den Personsbegriff bei Berdjajew muß man den Hesychasmus hinzuziehen, so J. Tyciak (S. 135), denn es geht ja um die Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen (S. 133). Sehr hart fällt das Urteil K. Barths über den Gedanken des *Androgynen* bei Berdjajew aus, den er als Fabel abtut; aber Barth bleiben dabei wichtige Dimensionen dieses Begriffes verborgen: Mann und Frau stellen gemeinsam das Bild Gottes dar (S. 140f.). Viel positiver äußert sich P. Tillich über Berdjajew (S. 144). Die Einleitung zu *Wahrheit und Offenbarung* schließt, wie es sich geziemt, mit einem eschatologischen Ausblick (S. 149). Das heißt wohl auch, die Verklärung der Zeit zuversichtlich anzunehemen. Das Begräbnis Berdjajews am 26. März 1948 fiel mit dem westlichen Karfreitag zusammen und fand auf dem kleinen, stillen Friedhof von Clamart statt; es gestaltete sich zu einem ökumenischen Ereignis (S. 157). Dabei erwies sich das Grab zu klein, um den Sarg Berdjajews aufzunehmen (S. 158).

Da Berdjajew aphoristisch schreibt, darf man ihn auch im Nachhinein nicht zu schroff darstellen, sodass sich hier eher einige Punkten hervorheben lassen. Berdjajew geht davon aus, dass bis jetzt keine "Kritik der Offenbarung" als Gegenstück zu Kants "Kritik der reinen (und der praktischen) Vernunft" geschrieben worden ist, auch wenn eine Kritik der Offenbarung nur als eine Kritik im Lichte der Offenbarung sinnvoll wäre (S. 160f.). Eine Betrachtung der Offenbarung muss von Soziomorphismus gereinigt werden, um die Übertragung von Kategorien wie die Herr-Knecht-Beziehung auf die Gott-Welt-Beziehung zu vermeiden (S. 162). Objektivation wird als Entfremdung abgelehnt, die einen Verlust der Individualität bzw. der Freiheit mit sich bringt (S. 166); gleichfalls lehnt er H. Bergsons Vitalismus als Biologismus ab, indem er selber die Existenz bevorzugt (S. 167). Gott ist nicht das Sein, sondern das Existierende (S. 163f.), weil Sein das Ergebnis des objektivierenden Denkens ist (S. 168). Der Mensch, insofern er eine doppelte

Natur-die animalische und die transzendentale-besitzt, ist ein tragisches Wesen (S. 176). Bedingung der Möglichkeit der religiösen und spirituellen Erfahrung ist der transzendentale Mensch, der eine Kritik der Offenbarung anvisieren muss, wie aber auch: über die Freiheit denken heißt immer apophatisch zu denken (S. 179). Weit entfernt davon, eine objektive Wirklichkeit auf gegenständlicher Ebene zu sein, geht Wahrheit der Trennung in Subjekt und Objekt voran (S. 184). Darin liegt das Wahrheitsmoment beim Chomjakow, dass Sobornost keine kollektive Wahrheit ist, sondern eine innerliche Qualität (S. 202f.; vgl. S. 187f.). An K. Barth beanstandet Berdjajew, dass es bei ihm unklar bleibt, wieweit das Wort Gottes eine historische Tatsache ist, weil er sich von jeglicher Philosophie freihalten möchte, was im Falle der Theologie unmöglich ist (S. 214).

Gemäss seiner Ansatz bei der Freiheit empfindet Berdjajew den Gegensatz zwischen Gnade und Freiheit oberflächlich, weil der Mensch, der ganz frei ist, innerhalb der Gnade steht; wie umgekehrt auch: ohne Freiheit ist es unmöglich, Gnade zu empfangen (S. 248). Hölle, als die äußerste Objektivation der Freiheit, erweist sich als problematisch (S. 259). Eine Gottlosigkeit wie bei Nietzsche kann darin einen Sinn haben, indem sie von sklavischen Auffassungen von Gott befreit (S. 269). Nicht nur gibt es keine konsequente Gottlosigkeit, weil der Mensch dazu neigt, eher Götzenverehrer als Atheist zu sein-die gottlosen Marxisten waren große Gläubige-, sondern es gibt auch nicht so sehr Atheismus als Anti-Theismus (S. 272). Nietzsche hat also nicht gegen Gott gekämpft, sondern gegen eine falsche Idee von Gott, gegen die man selbstverständlich kämpfen muss (S. 282-284). Die Freiheit menschlichen Schaffens schlägt eine Brücke zwischen dem Problem der Beziehung zwischen dem Glauben an Gott und der Anerkennung der Freiheit des Menschen (S. 291). Im Gegenteil, die forensische Interpretation des Christentums ist diesem fremd und findet ihren Ausdruck im Glauben an die Hölle (S. 296f.); dabei wird man positiv beeindruckt, dass er den Anselm nicht zur Zielscheibe seiner Kritik macht. In dem aber, was er zur Prädestinationslehre sagt, kommt zum Ausdruck, wie sehr Berdjajew Augustinus den Philosophen, den er als Existentialisten hindeutet, dem Augustinus dem Theologen bevorzugt (S. 299f.). Doch gibt er zu, dass, da das Problem der Hölle mit dem Paradox des Bösen untrennbar verbunden ist, wir mit beiden niemals ganz fertig werden können (S. 313). Bei aller Apophatik lässt es sich zu guter Letzt behaupten, dass die ideale Beziehung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen in Jesus Christus erschienen ist (S. 333).

Es ist wohl eine Binsenwahrheit, dass Berdjajew zwar ein anregender Denker ist, nicht aber ein typischer Orthodoxer. Vielleicht aber sollte man die Paradoxe eines solchen Denkers gar nicht verobjektivieren (S. 60), sondern gerade in seinem Verhältnis zum formalen Dogma relativieren, was sowohl Grösse und Grenze besagen würde. In dieser Perspektive lohnt es sich durchaus, sich mit Berdjajew auseinanderzusetzen.

E. G. Farrugia, S.J.

Karel Mácha, *Glaube und Vernunft. Die böhmische Philosophie in geschichtlicher Übersicht.* Teil IV/2, 1953-1989, Mährische Landesbibliothek, Brno 1998, 330 S.

Nach dem Fall der Berliner Mauer hat das Interesse an philosophischen Strömungen, die vor 1989 im Osten gang und gäbe waren, sichtlich abgenommen. Sollte man jedoch einen Strich unter diese traurige Geschichte ziehen wollen, so müsste man nicht ohne ein Schlusskapitel bleiben. Zumal der, welcher die Geschichte ignoriert, dazu verurteilt ist, deren Irrtümer zu wiederholen. Für die Ostkirchen ist das deshalb von Bedeutung, weil ohne den Hintergrund der marxistisch-leninistischen Philosophie jeglicher Versuch, dem Kirchenleben und -Denken im Mittel- und Osteuropa des XX. Jahrhunderts gerecht zu werden, nicht glücken kann.

Der vorliegende Band konzentriert sich völlig auf die Marxismus-Frage im böhmischen Raum, die seit 1948 im Sinne einer persönlichkeitsfreien Denkweise zu einer beinahe allgemeinen Erscheinung in Mitteleuropa wurde und von 1953 ab in der damaligen Tschechoslowakei praktisch als die allein zugelassene philosophische Richtung gelten konnte (S. 7f.). Dabei ist der Verfasser überzeugt, dass gerade die Geschichte der marxistischen Philosophie im 20. Jahrhundert ganz unbefriedigend bearbeitet worden ist (S. 313). Allerdings wäre der Titel viel besser geraten, wenn er "Unglauben und Absurdität" gelautet wäre (S. 317f.).

Dieser zweite Teil des vierten Bandes enthält, außer dem Inhaltsübersicht und dem Vorwort, acht Kapitel, von VII zu XIV, sowie den Epilog, "Ein zum Teil autobiographisches Nachwort" und ein Personenregister. Schon Kapitel VII wird betitelt: "Die Missgeburt der Tragödie aus der Zustimmung der Gleichgültigen" (S. 9). Es setzt bei der sogenannten Reform des Hochschulstudiums von 1953 in der Tschechoslowakei an, die vor allem die Humanwissenschaften getroffen hat (S. 11). Es bestehen Brücken zum Denken des christlichen Ostens; so z.B. bei der Frage Antonín Novotnýs der "kollektiven Schuld" und dieselbe Frage bei Tolstoi, Dostojewskij und Masaryk (S. 44). Als Anstifter des "Prager Frühlings 1956" gilt H. Marcuse (S. 48). Obwohl der Name von Th. Adorno 1956 in der Tschechoslowakei noch kaum bekannt war und eine schlüssige Dokumention, die beweisen könnte, dass die Beziehung Prag-Frankfurt schon in der Mitte der 50er Jahre bestand, nie veröffentlicht wurde, existieren psychische Spuren, dass solch eine Beziehung über die USA-Philosophen H. Marcuse und E. Fromm damals aktiv war (S. 49). Es gab aber schon damals offene Anti-Marxisten wie Václav Havel, der in einem 1956/1957 veröffentlichte Aufsatz auf die Gabe der existentiellen Intensivität hinwies, mit der der Künstler ausgestattet werden muss, um die Erfahrung des zeitgenössischen Menschen auszudrücken (S. 64). Die Sehnsucht nach Freiheit konnte auch indirekt über eine Beschäftigung mit althergebrachten Problemen, wie sie z.B. bei Jan Hus (S. 100f) und Thomas Masaryk (S. 18f., 148f.) zu treffen sind, gewahrt werden. Nach dem II. Vatikanum kam es zwar zum Dialog zwischen Marxisten und erlesenen Vertre-

tern des Westens, wie K. Rahner, J. B. Metz und R. Garaudy (S. 124-126); über Bücher wie *Jesus für Atheisten* (Stuttgart 1965) von Milan Machovec sagt allerdings Mácha: "Mit solch einem 'Marxismus' konnte man zwar im Abendlande viel ausrichten, nicht aber in Böhmen" (S. 127). Trotz einer gewissen Milde in der Sozialismusauffassung eines Antonín Novotnýs, kommt das Phänomen Angst, das weiterhin bestehen blieb, in Bert Brechts "Was ein Kind gesagt bekommt", gut zum Tragen (S. 133). Der Grund, warum der Einzug der Truppen des Warschauer Paktes nach Prag im Jahre 1968 zu solch einem unvergesslichen Trauma Europas wurde, liegt wohl darin, dass es vor allem ein moralisches war (S. 173). Nach der Enttäuschung der zerbrochenen Hoffnungen folgen der mit so vielen Verboten verhängte Ausschluss von Reformisten aus der Partei (S. 179) und das stetige Ringen um die Freiheit, wie es im "Charta-Jahr-1977" der Prager Universitätsphilosophie zum Vorschein kommt (S. 215f). Der Tiefpunkt der Krise des sogenannten Revisionismus nach 1968 bestand darin, zu meinen, es ginge dabei nur um "politische Fehler", und den *religiösen* Grund der "grossen Rehabilitation" zu verkennen (S. 261). Aber als M. Gorbatschow im Jahre 1989 verkündete, "Wer sich nicht zur rechten Zeit anpasst, der wird vom Leben bestraft", traf er im böhmischen Raum auf eine Reihe von Menschen, die bereit waren, sich anzupassen (S. 267).

Mácha bedankt sich bei Thomas Špidlík, den er unter die ersten Kapazitäten im Themenbereich "Russland und Europa" einreiht (S. 297f., 318).

Nach den Studien von Gustav Wetter und Yves Calvez über den Marxismus, die eher auf die internationale Situation hinschauten, wäre es an der Tagesordnung, den Faden nicht reissen zu lassen, sondern die Analyse auf die hiesigen Experimente in den sogenannten "Satellitenstaaten" fortzusetzen. Das hat K. Mácha mit Verdienst und Pathos getan.

E. G. Farrugia, S.J.

Romenica

Cesare Alzati, *Lo spazio romeno tra frontiera e integrazione in età medievale e moderna* (= Piccola Biblioteca GISEM — Gruppo Interuniversitario per la Storia dell'Europa Meridionale, 16) Prefazione di Gabriella Rossetti, Pisa, Edizione ETS, piazza Carrara 16-19, 56126, 2002, pp. 216.

Cesare Alzati, *În inima Europei, Studii de istorie religioasă a spaţiului românesc,* Ediţie îngrijită traducere şi bibliografie de asist. univ. Şerban Turcuş. Postfaţă de prof. univ. dr. Ioan-Aurel Pop, (= Bibliotheca Rerum Transilvaniae, XX) Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, Fundaţia Culturală Română, 1998, pp. 238.

Sono qui raccolti otto testi e un appendice del prof. Cesare Alzati dell'Università di Pisa. Li aveva pubblicati originariamente in periodici e in opere collettive tra il 1984 e il 2000. Tutti erano stati tradotti in rumeno nel

libro *În inima Europei* (Nel cuore dell'Europa), ivi compreso altro testo di Alzati, che nel volume in italiano non si trova, scelto per i lettori rumeni come saggio delle numerose pubblicazioni dell'A. sulla Chiesa Ambrosiana. All'università di Kluj il volume romeno gli aveva meritato nel 2000 il dottorato *honoris causa* e il premio "Alexandru Xenopol" dell'Accademia Romena.

I primi due studi sono compresi nella prima parte del volume, intitolata, "Tra due sistemi". Gli altri sette sono nella seconda parte, che si intitola "Oriente e Occidente nella storia dello spazio romeno".

I due saggi della prima parte trattano della cristianità rumena come mediazione e confine fra Occidente e Oriente. Il primo affronta il divario fra Oriente e Occidente a proposito del concetto di impero. "*Imperium* designa in Occidente la prima e più importante tra le istituzioni politiche secolari ... istituzione che ad altre si affianca e con essa viene a comporre la realtà, più vasta e variegata della *fraterna Christianitas*, unificata dalla fede "romana" ... Costantinopoli non conobbe altra realtà ideale e istituzionale unificante l'ecumene cristiana oltre la βασιλεία τῶν χριστιανῶν che è poi l'Impero dei Romei ... cosmo umano ordinato, sì da essere immagine e proclamazione del regno celeste" (p. 52); "e se ne può vedere conferma nel titolo di κοσμοκράτωρ applicato al βασιλεύς immagine terrena del Παντοκράτωρ, centro unificante dell'ecumene" (p. 53). Ignazio di Loyola, all'inizio della seconda settimana degli Esercizi Spirituali, riporta di peso la parabola del re che Climaco propone al principio della *Scala*. Ma Ignazio non la adatta al contesto occidentale. Climaco invece la inserisce perfettamente nel contesto orientale dove trionfa la teologia politica di Eusebio di Cesarea o del βασιλεύς icona del Λόγος. "Nella ipotesi della parentela genetica tra il passo di Climaco e quello di Ignazio, si ha una riprova che la prima e la Seconda Roma hanno concezioni diverse" (V. Poggi, "Il Basileus di Climaco, il Rey Humano di Ignazio di Loyola e le due Rome", *Roma, Costntinopoli, Mosca.* Primo Seminario 21 aprile 1981, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1983, 317-323). Alzati considera questa dualità fra Costantinopoli e Roma una premessa introduttiva all'area carpato-danubiana, cioè a questo spazio di frontiera dove propaggini istituzionali e religiose della Cristianità latina hanno riproposto lungo i secoli le loro tradizionali tensioni, ma hanno altresì riconosciuto esperienze di convivenza e di integrazione" (p. 54).

Il secondo saggio "Le terre romene, frontiera a mediazione di sistemi diversi" entra nel vivo del dialogo. "Per l'Occidente medioevale esistevano per la *Christianitas* mondi anch'essi ordinati, ma *altri:* il *Commonwealth bizantino* e la *Casa dell'Islam.* In tale contesto lo spazio romeno si configura oltremodo rappresentativo di questi rapporti ... esemplificazione di appartenenza al sistema ma allo stesso tempo concreta alterità sussistente fra i diversi sistemi e il ruolo di mediazione tra essi come realtà di frontiera" (p. 57). Alzati spiega chiarámente ogni singola affermazione. "Le terre oltre l'arco carpatico appaiono caratterizzate dalla appartenenza religiosa e culturale al *Commonwealth bizantino*" (p. 58). "Fanno parte per lunghi secoli del "sistema" ottomano pur non finendo mai inquadrate nella Casa dell'Islam" (pp. 58-59).

Del resto, "l'appartenenza alla Christianitas occidentale è connotazione saldamente conservata in Transilvania" (p. 59). E proprio in Transilvania — fa notare Alzati — avvenne la straordinaria vicenda della locale metropolia ortodossa che tra il 1697 e il 1701 deliberò di entrare in comunione con la Sede di Roma ... dato che conferisce alla vicenda storica romena una singolare connotazione europea" (p. 66).

"In effetti, ... quello che era spazio di frontiera tra 'sistemi' non soltanto diviene specchio oltremodo fedele dell'Europa ... ma sembra in qualche modo prefigurare il cammino che l'Europa stessa ... ha intrapreso verso forme sempre più ampie di integrazione" (p. 68).

Nel primo saggio della seconda parte, "Etnia e universalismo. Note in margine alla continuità del termine *Romanus* tra le genti rumene", lo storico Alzati rivela la sua preparazione filologica nello studiare diacronicamente il termine "romeno" che viene dal latino "romanus" ed è significativo indice di continuità romana. "Così, da termine strettamente etnico e senza smentire tale connotazione, diveniva o tornava ad essere, segno cosciente di partecipazione a un comune patrimonio di cultura e a comuni valori di civiltà, riacquisendo in qualche modo quegli echi universalistici che un tempo al dirsi *Romanus* erano stati indissolubilmente connessi" (pp. 84-85).

Il secondo saggio della seconda parte, "La coscienza etnico-religiosa romena in età umanistica, tra echi di romanità e modelli ecclesiastici bizantino-slavi" continua coerentemente lo stesso discorso. "La *plantatio Ecclesiae* nell'area danubiana fu per le popolazioni romanizzate riflesso e strumento del loro legame con il mondo romano. Le successive vicende comportarono un profondo mutamento a seguito dell'inserimento nella comunità religiosa bizantino-slava" (pp. 94-95). L'Alzati si interessa a una cronaca moldavo-russa che racconta dei due fratelli, Roman' e Vlachata, eponimi del popolo romeno. Conoscendo gli studi che le sono stati dedicati, soprattutto da Cazacu e da Pecican, Alzati ritiene che il racconto è situato "in una prospettiva nient'affatto particolaristica, avendo anzi come punto di riferimento l'intera ecumene cristiana e i suoi problemi ecclesiastici" (p. 102).

Nel terzo saggio, "Influssi candiotto-veneti nella vita religiosa delle terre romene in età post-tridentina", Alzati riconosce che la Repubblica di Venezia a Creta "privava il clero greco di un proprio episcopato e lo affidava ai protopapa e ai protopsalti nominati dall'autorità veneziana" (p. 116). Ma ricorda pure che a Trento i legati di Venezia e l'arcivescovo latino di Candia "intervennero appassionatamente perché non si condannasse l'istituzione greca del divorzio che nel concilio di Firenze non aveva subito contestazioni" (p. 122) e in seguito alla promulgazione del nuovo calendario di Gregorio XIII, Venezia si fece "premura di procurarsi ratifica papale alla non adozione del nuovo computo a Creta e negli altri suoi possedimenti levantini" (p. 123). E a riprova che sotto Venezia non c'era soltanto latinismo intransigente, Alzati attira l'attenzione sulla figura del francescano candiota del quale già scrisse il Korolevskij, Bernardo Quirini, consacrato vescovo di una comunità latina ad Argeş in Moldavia. A proposito dei matrimoni tra fedeli di rito latino e

greco, della questione del calendario e della parità dei riti, Quirini praticò idee ecumeniche tra la fine del secolo XVI e l'inizio del XVII.

Sull'operato di questo vescovo Alzati torna nuovamente nel seguente studio, quarto saggio della seconda parte, "*Riforma* e riforma cattolica di fronte all'Ortodossia nel secondo Cinquecento romeno". Ma oltre a quella del Quirini, Alzati rivaluta altre due figure, circa l'ecumenismo: Stefano Báthory, il re polacco capace di incutere rispetto anche a Ivan IV il Terribile, che divenuto principe transilvano nel 1571, "nell'impossibilità di operare incisivamente a favore delle istituzioni ecclesiastiche cattoliche ... ha rivolto la sua cura consapevole e fattiva alla difesa della comunità ortodossa" (p. 147). Nello stesso anno della sua elezione al principato di Transilvania nel 1571, Stefano Báthory firma un diploma per il monaco ortodosso Eutimio che invia a Peć perché sia consacrato vescovo ortodosso. E quando Eutimio si dimette, Báthory provvede a far nominare un altro vescovo perché la comunità ortodossa non rimanga senza pastore. "Stefano Báthory fu in realtà il rifondatore delle istituzioni ecclesiastiche ortodosse in Transilvania, anzi il primo che diede ad esse un'organica e unitaria struttura" (p. 148). L'altra figura ecumenica è quella del voivoda ortodosso Ieremia Movilă, patrono della Chiesa cattolica in Moldavia. "Quando nel 1597 giunse nel voivodato il vescovo Bernardino Quirini, Movilă assume a carico della corte l'onere di mantenerne l'adeguato decoro, conferendo a lui giurisdizione sui latini anche nelle cose temporali" (pp. 152-153).

Il quinto saggio di questa seconda parte affronta un problema ecumenico divenuto scottante con la dichiarazione comune emessa il 23 giugno a Balamand dalla commissione mista per il dialogo teologico fra Chiesa Cattolica e Chiesa ortodossa. "È evidente nel documento una concezione di carattere teologico della storiografia ecclesiastica.... Il passaggio da una storiografia apologetica a una storiografia 'ecumenica' non muta il carattere non storico di un siffatto orientamento e non garantisce risultati più brillanti sul piano della conoscenza storica" (pp. 163-164). "I limiti e non soltanto in sede storiografica di siffatta concezione della storia della Chiesa in prospettiva teologica appaiono evidenziati in modo assai eloquente proprio nella recezione del documento di Balamand. Se nell'Oriente ortodosso il documento ha ricevuto critiche per una non sufficiente intransigenza dottrinale, nell'Oriente unito (o cattolico) è risultato a molti sgradevole per la lettura che dava dell'Unione: una lettura estremamente semplificata e riduttiva, nella quale a non pochi fedeli ed ecclesiastici risultava difficile riconoscersi. Penso che una storiografia ispirata a una metodologia rigorosamente storica avrebbe potuto offrire alla Commissione mista materiali per una riflessione meno precaria e aprirle orizzonti più universalmente condivisi" (p. 164). In questo saggio l'A. rivela una matura visione della storia ecclesiastica, la quale, n'en déplaise al grande Jedin, non è teologia né ramo della teologia (p. 162) ma rimane storia perché, come ricorda l'Alzati citando Alberigo, "la storia della Chiesa lavora applicando il metodo storico, cioè un metodo essenzialmente positivo ed empirico di analisi critica delle fonti che testimoniano il pas-

sato". Come sia vero tutto ciò e come sia ecumenico ricostruire in tal modo la storia ecclesiastica lo dimostra chiaramente la storia della cristologia che ci ha dato Alois Grillmeier e che tanto ha aiutato al dialogo fra le Chiese prefesina e precalcedonese con le Chiese che accettano Efeso e Calcedonia. La conclusione di Alzati è ben giustificata dalle premesse: "Un metodo di analisi libero dalle preoccupazione dottrinali, ossia un metodo di analisi esclusivamente storico e che a tale piano rigorosamente si limiti, dando conto del multiforme articolarsi dei fenomeni, potrebbe offrire un prezioso contributo anche alla vita ecclesiale" (p. 174). E confidando nel detto "scientia unit" Alzati cita il caso dell'università di Cluj dove convivono due Facoltà teologiche, l'ortodossa e la cattolica.

Il sesto saggio "Le matrici religiose e culturali dell'identità nazionale romena tra storia e ideologia" affronta il problema dell'identità romena sia sotto l'aspetto etnico che sotto l'aspetto cristiano. Infatti sotto l'ideologia marxista si vollero separare i due aspetti per l'avversione alla religione che il marxismo professava. E sotto l'egida dell'ideologia si tentò di riunire forzatamente la cristianità cattolica della Transilvania alla Chiesa ortodossa. Adesso che l'ideologia ha cessato di regnare l'A. si augura che la "presenza di una Chiesa unita, fedele alle comuni origini e alla propria più autentica tradizione, costituisca oggi per la stessa Orttodossia una precisa sollecitazione affinché anche quest'ultima resti fedele ad alcuni aspetti preziosi del suo patrimonio spirituale. Pochi Paesi possono configurarsi, come la Romania, quale riproposta del macrocosmo religioso europeo e sintesi delle sue tradizioni culturali. Il fermento di comunione che le Chiese sono oggi chiamate ad immettere nella società romena deve dunque considerarsi un messaggio all'intera realtà europea ... per una più profonda integrazione tra le sue diverse componenti" (p. 189).

Il settimo studio, "Europa centro-orientale e riflessione ecclesiologica. Appunti per una storia presente e futura", nota il passaggio da un solo protettore latino dell'Europa, S. Benedetto da Norcia, proclamato da Paolo VI, all'aggiunta dei due Santi Cirillo e Metodio. Menziona la conferenza dell'arcivescovo di Cracovia Karol Wojtyła, appello all'altra tradizione europea di matrice bizantina, la lettera apostolica di Wojtyła fatto papa, con la quale dichiara anche i due santi slavofoni patroni dell'Europa. Ancora di Giovanni Paolo II, Alzati cita l'immagine desunta da Ivanov dei due polmoni, l'enciclica *Slavorum Apostoli*, la lettera apostolica *Orientale Lumen*, fino all'enciclica *Ut unum sint*. Giusto l'accostamento al discorso di Bortolomeo I al parlamento di Strasburgo sul cammino dischiuso alla presenza ortodossa nel contesto europeo e la menzione delle iniziative accademiche dell'università di Cluj sulla realtà centroeuropea.

In appendice, introdotto e commentato da Alzati, il discorso davvero ecumenico, sullo sfondo di esempi contrari che vengono da Valaam o dalla Russia, di Nicolae, metropolita del Banato ortodosso. Lo tenne nella cattedrale di Lugoj, alla presenza dell'episcopato romeno unito a Roma, il 5 maggio 1996.

In toto, una serie di studi che fanno riflettere e aprono alla speranza per l'ecumenismo in Romania e nel mondo.

V. Poggi, S.J.

Russica

Jeffrey Bruce Beshoner, *Ivan Sergeevich Gagarin. The Search for Orthodox and Catholic Union*, University of Notre Dame Press (Notre Dame 2002), pp. xi + 321.

In 1842, Ivan Sergeevič Gagarin (1814-1882), Russian nobleman and intimate of several *lumières* of the Russian golden age of literature — he counted Pushkin, Tjutchev, Čaadaev, Samarin, Kireevskij, Leskov and other grand Russian *literati* among his associates if not intimates, became a Roman Catholic at the age of twenty-nine. Scion of a family which collaterally descended from Rurik himself, Gagarin renounced a promising diplomatic career in the service of Tsar Nikolaj I. A short time later, he joined the French Jesuits at their novitiate of St. Acheul, exchanging the perfumed salons of Saint Petersburg and their brilliant babble for the drab and silent walls of the religious *clausura*. Now known in ecclesiastical society as Jean-Xavier Gagarine, — a slight name change of which the author of the present volume seems largely unaware — his social position was not enviable. Forced to renounce his inheritance in Russia and banned for life from his native country, he remained a fervent Russian patriot in spite of the fact that he blended well — at least as outer appearances go — into French church life. Like Monsignor Mulla, a later Turkish convert to French Roman Catholicism and teacher of Islamology at the Pontifical Oriental Institute, there was little externally which distinguished Gagarin from the rest of his colleagues. Like them, he celebrated a daily Latin mass and conformed himself in all things to the rule of Ignatius Loyola. A photograph included within the front-piece of the book shows Gagarin, stolid and clean-shaven — but even Russian noblemen of the time seldom wore beards — attired in Jesuit soutane, thick sash, and with slightly longish hair in the back looking for all the world like a quintessential French abbé. That is not to say, that Gagarin did not retain a virile interest in all things Russian or that he ceased thinking of himself as a native Russian, striving by means of a rather exaggerated use of apologetic and polemic, to convert his native land to the faith of Rome. This remained his life's work and the subject of his numerous writings. Gagarin, through his natural brilliance together with a good deal of courage and dogged effort, was able to attract two other Russians to his cause: Ivan Martynov, a quiet scholar and Evgenij Balabin, a delicate soul who knew Gogol and left behind a luminous account of his religious conversion. They were later joined by the scholarly heavyweight Pavel Pierling, of Bavarian origin but Russian birth and French literary culture, who researched the

entire history of Rome's diplomatic dealings with the Empire of the Tsars. Together they formed a group which later became known as the Russian Jesuits of Paris. The four Jesuits, under the leadership and direction of Gagarin, gathered together numerous manuscripts and first hand editions which laid the basis for the foundation of the *Bibliothèque Slave*, housed first at Paris, then in Belgium and today at Meudon, a Parisian suburb. It currently seems to be in a state of crisis and in danger of eviction. Gagarin's last words — *Dilexi iustitiam et odi iniquitatem, propterea in exilio moriar!* echo those of the exiled Gregory VII and are ample proof that in spite of his conversion and long residence in France, he had never ceased longing for his native country or that he ever ceased being a Russian to the marrow of his bones.

The author of this handsomely packaged volume, a non Jesuit religious, attempts to reconstruct the life of Ivan Sergeevič Gagarin / Jean-Xavier Gagarine on the basis of archival materials, first hand sources, the literary output of Gagarin himself, as well as secondary sources detailing the life of the Russian Jesuit. They are many — as the fine bibliography and index show. The author has consulted archival materials in France, Italy, the Vatican and even Russia. For that matter, the reader cannot help to stifle a sigh of chagrin at the fact that the author seems to make but minimal use of his source materials. They are rarely quoted extensively or even cited within the text itself? This holds true especially regarding the Russian sources of which there is an ample listing within the bibliography. Instead, there are numerous citations from sources which have already appeared, both published and unpublished, the latter in the form of a doctoral dissertation defended at a French university.

Nevertheless, the author does trace as best he can the life of the Russian Jesuit, both his successes and failures. His birth, youth and diplomatic career are perfunctorily examined. His entry into religious life, career as a Jesuit, life in France, brief sojourn in the Middle East and formulation of great projects for the conversion to Roman Catholicism of Russia are reviewed in greater depth.

But does this book tell us something which we did not already know about Gagarin and his world? Actually, it does not. Its achievements are in the way of synthesis rather than in that of discovery or innovation. It is weakest in discussing the life of Ivan Gagarin before his conversion — the author depends on previously published secondary sources for this section of Gagarin's biography, especially the articles by the Jesuit author Charles Clair. One looks in vain for a discussion of Gagarin's faith before his conversion to Roman Catholicism. Evidently, he was not a practising or at least not a believing Orthodox, but rather a typical example of the Russian nobility of the time, many of whom substituted a lax form of deism for traditional Russian piety. But the author does not enlighten us on this vital aspect which would shed further light on the reasons for Gagarin's conversion. Similarly, we are told almost nothing about Gagarin's father and his own religious

faith, although the Orthodoxy of Ivan Gagarin's piously Orthodox mother is mentioned. The book is more original in its treatment of Gagarin as a Jesuit. Here, the author begins to quote archival material and original sources. But much of the details given merely back up what is already known about Gagarin's religious life and struggles. Of course, the author does tell us that Gagarin was often difficult — it is not a honeyed treatment of the life of the Russian prince which readers are offered. Gagarin was proud and arrogant, considering himself an oracle of knowledge on the Christian East and the only person capable of dealing with these matters. One hundred fifty years ago, these qualities were not admired in a Jesuit. When he was bypassed and not sent to the First Vatican Council as a *peritus*, he was deeply wounded. But his superiors were also often closed minded, unimaginative and locked in their own French clerical cages, impervious to the great wide world outside — a reality of which Gagarin himself remained painfully aware even if he did live the life of a cloistered cleric of the nineteenth century. All the great themes of Gagarin's literary output are mentioned and commented upon by the author — although he shows a greater penchant for theology than for history. In fact, a love for dogmatic theology — as he understood it — was Gagarin's greatest flaw. Today, Ivan Sergeevič is better remembered for his history of Russian Catholics during the time of Empress Anna or the Jesuit mission at Astrachan' rather than for his tiresome criticism of and wounding polemic with the Russian clergy or for that matter his *La Russie sera-t-elle catholique?*, a masterpiece of Roman Catholic apologetics which at the time stormed upon the ecclesiastical scene like an explosion but which in retrospect seems little more than a whimper. The Russian Jesuit was all too interested in convincing his countrymen to accept his own position on dogmatic issues rather than entering into fruitful dialogue with them. But then again so was everyone else at the time. Unfortunately, the author does not mention these concerns or seems to minimise their importance. Although Ivan Gagarin, remained the guiding force and impetus for the group of Parisian Russian Jesuits — his forceful personality and ties to the aristocracy made him a natural leader — his literary output was eventually eclipsed in importance by the more introverted Pierling, a bookworm but a more objective researcher all the same.

This is not to say that Gagarin should be dismissed as a starry-eyed dreamer. He insisted that Roman Catholics take seriously the Eastern churches, that western Europe welcome Russia into its family of nations and that, on the other hand, Russians accept cultural and especially religious diversity, particularly in its Roman Catholic guise. But many of Gagarin's speculations, which at the time may have seemed like real if not overly optimistic conjectures, today can elicit but a smile. No, Russia has not turned Roman Catholic, been granted cardinals of its own and even produced a pope — even if a nearby country which once formed part of its vast empire actually did. Neither does Georgia appear even in the popular mind as a very Catholic country with a very Catholic past. Nor have all Middle Eastern Uni-

ate churches banded together into a monolithic structure with the same rite. They are as fragmented as they were a century ago and still as needy. The Bulgarians have likewise not accepted Catholicism and been granted their own patriarchate — Gagarin was taken in by their overtures to Rome at a time at which they only wished separation from Constantinople and an independent church life. Nor has Polish and Czech literature been transliterated into the Glagolitic alphabet — a script which resembles Chinese pictographs in its complexity! — so that Russians would be able to read Mickiewicz without bothering about all those bothersome diacritical signs. But all these developments which did not occur were prognosticated by the overly enthusiastic Russian Jesuit and are faithfully recounted by the author, who not without reason devotes two chapters of his work to *Signs of Failure*. It was telltale of Gagarin that he often began a stream of projects which had no hope of realisation and left them for others to complete. Most of them could not be successfully continued in the form which the Russian Jesuit himself envisioned. One of the bitterest disappointments of Gagarin's life was the transformation of the theological journal *Etudes* from a periodical dealing with Russian affairs to a vehicle of the French Jesuits in which Russian oriented articles appeared but sporadically. But in reality, the Russian Jesuits of Paris lacked the manpower to continue the direction of the journal, suffered from a sense of élitarism and exclusivity and likewise failed to transmit their ideas to Jesuit posterity. The journal would have floundered beyond hope had not the French Jesuit administration intervened.

Another weakness of the book is that it often cannot make up its mind whether it purports to be biography or theology. Often, biography yields to lengthy theologically oriented commentary on Gagarin's literary output. Likewise, Gagarin's life is not really placed in its historical *Sitz im Leben*. He was born in 1814, during the time of the Great War and the Napoleonic invasions of the so-called *twelve European nations* into Russian territory — an event which produced a certain backlash of nationalism and anti-western feeling. But little is made of this by the author, who on the other hand does investigate the historical background of the Society of Jesus in nineteenth century France with sufficient acumen. The footnotes also do not provide sufficient biographical information about Gagarin's contemporaries with whom the Jesuit interacted. The author also shows a general unfamiliarity with the world and especially Eastern Christian world which surrounded Gagarin. One example — the Polish city of Zamość is barbarised into *Zamosh*. One also wonders what the author means exactly by *The Search for Orthodox and Catholic Union* of the title. Is he referring to Gagarin's pre-ecumenical conceptions or offeing a plan for contemporaries or both? There are also numerous loose ends. No biographical indications are given for the enigmatic Hippolyte Vladimir Terleckij and the role of Princess Zinaida Aleksandrovna Volkonskaja in the founding of the *Société pour l'union* is not even mentioned. One can only stifle a chuckle when one reads that the project of Louis Eugène Marie Bautain, a liberal French Roman Catholic priest,

who allegedly worked with the noted Russian Orthodox scholar A. N. Murav'ev on a plan to secure religious union by persuading the Roman church to abjure papal primacy failed because of *papal opposition* (56).

Finally, two more serious criticisms... Perhaps today's Uniates resent being called by this name. But in the nineteenth century, the name was current as it still is among the Orthodox — and to judge by the *Oxford Concise Dictionary of the Christian Church* (Oxford 2000) — the Anglicans. Calling them *Byzantine Catholics* is an anachronism and a misleading anachronism at best — especially since a portion of Greek Catholic immigrants from historical Hungary has adopted a label of this ilk in North America. In his introduction, the author claims that Gagarin *found himself within the Catholic Church as it moved its ecclesiastical relations with the East from unionism to ecumenism.*(xi) Ecumenism during the nineteenth century? The Roman Catholic Church only entered into what can seriously be called *ecumenical dialogue* with any ecclesiastical body outside its jurisdiction after Vatican II! Even the term *unionism* is much too premature when applied to the nineteenth century. At the time, the Roman Church considered the Orthodox a mere *Photian sect* which should be *reduced* or *led back* to obedience!

The strength of the book is found in the fact that it finally offers scholars a continuous account of the entire life and times of Gagarin together with a discussion of his work, all in one volume. Students of the Russian Jesuit will also be grateful for the complete listing of Gagarin's treatises, both major and minor. But was it really necessary for such a lavishly produced volume to place the footnotes at the end of the book instead of within the text itself? It forces the reader to constantly refer to the back of the book — that is if he takes the time to check out the author's references and hunt for background material. Surely, such a well-endowed printing press of an American university possesses both the funds and the ingenuity to do better.

All reservations and criticisms notwithstanding, the text reads very well. It provides a useful synthesis to the life and thought of Gagarin, but scholars must still await a definitive biography.

C. Simon, S.J.

Cesare G. De Michelis, *La giudeofobia in Russia. Dal Libro del "kahal" ai Protocolli dei Savi di Sion.* Con un'antologia di testi, (= Saggi. Storia, filosofia e scienze sociali) Torino, Bollati Boringhieri editore 2001, pp. 224.

L'A. ha pubblicato, quattro anni fa, *Il manoscritto inesistente. I "Protocolli dei savi di Sion": un apocrifo del XX secolo*, Marsilio 1998 (cfr. OCP, 1999, 249-250) in cui propone l'identificazione dell'autore del famoso apocrifo dei "Protocolli", non nell'ambiente dell'Ochrana parigina, come immaginava la destra russa più accorta, ma in Sergej Nilus, piuttosto legato alle "centurie nere" moscovite. Nilus, implicato in altro falso (dei detti di Serafino di Sarov, cfr M. Hagemeister, "Il problema della genesi del colloquio con Motovi-

lov", *San Seraphim*, Edizioni Qiqayon, Bose 1998, 157-174) sarebbe riuscito negli anni 1902-1903 a spacciare per autentici i "Protocolli". Questi attribuiscono agli ebrei sionisti piani politico-economici per conquistare il potere mondiale a scapito dei non ebrei o *goyim*, che verrebbero ridotti alla miseria e all'impotenza. Sarebbe un'artificiosa sollecitazione dell'antisemitismo, definita da Cohn, una sorta di licenza di uccidere (p. 7). In questo secondo libro, complemento del primo, De Michelis "intende documentare per il lettore italiano il contesto della «subcultura» antisemita russa da cui sono scaturiti i Protocolli" (p. 9). Specificando che per "subcultura" intende "un sottoinsieme che si è sviluppato nella cultura di lingua russa nella seconda metà dell'Ottocento" (p. 15). E prima di dare quella che il sottotitolo chiama antologia, cioè dieci testi russi antisemitici prodotti fra il 1869 e il 1912, tre dei quali anonimi, l'Autore li presenta nel saggio iniziale, "Lineamenti della cultura antisemita in Russia" (pp. 13-46). Rammarica la mancanza di studi approfonditi sull'antisemitismo russo, a parte l'attenzione a due soli casi, dei *Protocolli* e dell'uccisione del piccolo Juščinskij, attribuita all'ebreo Bejlis. Esistono invece studi sull'antisemitismo contemporaneo della Germania e della Francia. Eppure l'antisemitismo russo è vivo tuttora, come denuncia in libri recenti il russo israeliano S. Dudakov. Il primo testo dell'antologia, "La prefazione al *Libro del Kahal*" tradotta qui alle pp. 47-52, firmata dal rabbino Jakov Brafman, che la premette agli atti del *Kahal* di Minsk, da lui raccolti nel "Libro del Kahal", risale all'anno 1869. Il secondo testo "Il Segreto degli Ebrei", tradotto alle pp. 53-76, è anonimo ma datato con precisione al 10 febbraio 1895. Michail Men'šikov, ex-ufficiale di marina (p. 80) pubblicista su *Novoe Vremja*, fucilato dai sovietici, è l'autore di due testi dell'antologia, il terzo, del 1902, "Complotti contro l'umanità", tradotto alle pp. 77-80 e il nono, "Antichi documenti sulla questione ebraica", del 1908, tradotto nelle pp. 181-190. Il quarto testo, il più breve, "Programma della conquista del mondo da parte degli Ebrei", riportato qui in italiano alle pp. 81-82, apparve senza firma, sul quotidiano *Znamja* del 28 agosto e del 7 settembre 1903. L'autore è Pavolaki Kruševan, direttore di quel quotidiano. Il quinto testo, anonimo ma da attribuirsi, secondo De Michelis, a Sergej Nilus, il più lungo e con la maggiore difusione, è la versione italiana dei "Protocolli dei savi di Sion", qui alle pp. 83-143. Il sesto brano dell'antologia, pure anonimo, dal lungo titolo, "I segreti della politica, i metodi delle sue azioni e i risultati conseguiti mediante la scienza e il liberalismo (Stralci dai discorsi tenuti nelle riunioni dei capi del sionismo)" è descritto da De Michelis come "redazione tratta nell'agosto 1905 dai *Protocolli*, frutto di operazioni successive e in particolare di quella di Nilus del 1905, base delle versioni italiane" (p. 83). Georgij Butni, autore del settimo testo, "Nota informativa sui Giudei", pp. 165-175 e dell'ottavo, "Informazione sui Protocolli" pp. 176-180, ambedue apparsi nel 1905, è pioniere dell'antisemitismo russo, anzi "uno dei padri" (p. 35). Un altro pioniere è Aleksej Šmakov, che firma l'ultimo brano dell'antologia, il decimo, "In balia dei Giudei", datato al 1912 e riportato in italiano alle pp.

191-201. Lo stesso anno, Šmakov aveva edito *Il governo occulto internazionale*, ristampato in Russia nel 1999 (pp. 39, 41 e 215).

Il libro ha un utile indice analitico. Il saggio di De Michelis delle pp. 13-46 si conclude con una riflessione che vale la pena riportare. "La mala pianta della giudeofobia e dell'antisemitismo (le cui radici vanno ricercate nella crisi di modernizzazione della Russia del XX secolo), temporaneamente contenuta e repressa nei primi anni del potere sovietico, consegna al secolo XXI i frutti avvelenati di una subcultura che trova accoglienza proprio fra gli epigoni di quanto di peggio la civiltà russa ha elaborato nel corso XX: la tradizione dei "centoneri" e quella dello stalinismo (p. 46). Forse si poteva accennare che le radici dell'antisemitismo, come in altre regioni di Europa, anche in Russia, risalivano a molto prima della crisi di modernizzazione del XX secolo e della "subcultura" che nella seconda metà del secolo XIX la preparò. Dmitrij Danilovič Gerasimov, nato probabilmente a Novgorod nel 1465, detto *Talmač*, o interprete, che viene in Italia con un ambasciata russa al papa Clemente VII nel 1525, si forma in Livonia. Ancor giovane avrebbe tradotto in russo la grammatica latina composta nel secolo IV da Elio Donato. Ma Dmitrij traduce anche, insieme a Vasilij Vlasij, per incarico del vescovo di Novgorod, Gennadij, dal latino in russo trattati antigiudaici, tra cui quelli del francescano Niccolò da Lira e dell'ex rabbi Samuele. (cfr A. I. Sobolevskij, "Perevodnaja literatura Moskovskoj Rusi XIV-XVII vv." *Sbornik Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti imperatorskoj Akademii nauk*, t. 74 (1903) pp. 191-193; N. A. Kazakova, *Zapadnaja Evropa v russkoj pismennosti XV-XV vekov*, Leningrad 1980, p. 141). Il fuoco antigiudaico covava in Russia da secoli sotto la cenere.

V. Poggi, S.J.

Marcello Garzaniti, *Die altslavische Version der Evangelien. Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung*, Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag, 2001, pp. VI + 795.

Il 7 febbraio 2002 nell'Istituto della Lingua russa dell'Accademia delle Scienze Russa è stata presentata alla comunità scientifica moscovita la monografia di Marcello Garzaniti «*Die altslavische Version der Evangelien*», pubblicata presso la casa editrice Böhlau. Benchè non sia facile apprezzare immediatamente il suo reale valore a un primo superficiale esame, l'opera è stata accolta con calore dai colleghi. Infatti la bibliografia su questo tema è assai vasta e qualunque altro libro sull'argomento avrebbe potuto facilmente perdersi nel mare delle pubblicazioni, dedicate ai singoli codici del vangelo slavo o a qualche problema storico-linguistico, connesso con i testi dei vangeli. Tuttavia il livello di sintesi del materiale raccolto nella monografia di Garzaniti, è talmente elevato, da non rientrare nei consueti canoni.

Nel corso di due secoli la traduzione del vangelo è divenuta oggetto di ricerca di studiosi di molti paesi, che hanno prodotto centinaia di ricerche,

decine di edizioni scientifiche e fototipiche di singoli codici. Questo vasto materiale ha dato vita a numerosi e vivaci dibattiti. Senza esagerare si può dire che la maggioranza dei problemi scientifici nella slavistica è legata in un modo o nell'altro allo studio della versione slava del vangelo e alle circostanze della sua trasmissione nelle diverse aree. Attualmente orientarsi all'interno di questo enorme materiale fattuale e teorico è divenuto un serio problema.

M. Garzaniti, pienamente consapevole della vastità delle questioni dibattute, ha avuto il coraggio di raccogliere l'intera bibliografia a disposizione, di analizzare lo spettro delle questioni, connesse alla tradizione slava dei vangeli, e di identificare le problematiche giunte ormai a maturazione, indicando le possibili vie di soluzione. Si è trattato di un compito straordinario, che l'autore ha affrontato con successo. È riuscito ad analizzare quasi 1500 fra studi e edizioni di singoli codici, a cui si aggiunge la lista dei codici dei *vangeli esistenti, offerta in appendice, che consta di 2257 codici o frammenti* di codici. È la prima monografia di questo genere nella slavistica, in cui un'enorme quantità di materiale fattuale non solo viene raccolta, ma anche sottoposta a un'analisi approfondita. Le dimensioni del lavoro svolto e i risultati ottenuti destano realmente impressione. Nelle quasi 800 pagine della monografia sono rappresentate di fatto tutte le tappe della storia della filologia slava, concentrate in uno dei suoi problemi centrali, la storia del testo dei vangeli. In essa si offre altresì un profilo ben fondato e una descrizione di tutti i più antichi codici dei vangeli e dei codici principali di epoca più tarda. Essenzialmente questa monografia rappresenta un'enciclopedia della versione slava dei vangeli nel contesto della cultura scritta medievale.

La struttura del libro ci sembra molto riuscita. Essa unisce la precisa logica dell'approccio scientifico al soggetto della ricerca e la completezza dell'esposizione del materiale, che caratterizza le classiche pubblicazioni di consultazione. Nella prima parte, che precede l'analisi storiografica e delle fonti, si offre secondo le interpretazioni più recenti una precisa definizione dell'oggetto della ricerca, della sua struttura, della terminologia, e anche delle cause della scarsa attenzione che ha goduto per molti anni. Il materiale fondamentale è presentato attraverso un'analisi articolata e complessa, — in questo caso l'unica via sicura — che ricostruisce lo sviluppo di concezioni scientifiche, che sono cambiate di epoca in epoca. Si svolge così davanti a noi un ampio panorama storiografico, che abbraccia tutti gli aspetti di questo processo con una completezza esauriente. Appare ben distinta e caratterizzata ognuna delle tappe dello sviluppo scientifico, a cui si accompagna la presentazione delle concrete ipotesi e delle questioni più rilevanti formulate dagli studiosi più eminenti del tempo.

Di particolare interesse è l'analisi dell'attuale stato degli studi e delle odierne concezioni scientifiche. Si deve osservare, che le diverse ipotesi, diffuse oggi nella letteratura scientifica, riunite insieme e analizzate obiettivamente, acquistano un significato nuovo e in diversi casi qualitativamente diverso. Le loro reali dimensioni e il loro valore scientifico sono valutabili

solo nel contesto generale, e questa è un'altra possibilità, che ci offre il libro. Di grande interesse e importanza ci sembrano la questione della funzione liturgica del testo dei vangeli e i rapporti fra i diversi tipi dei vangeli, il tetraevangelo e il lezionario. Chiedersi quale sia stata la prima traduzione dei vangeli in slavo-ecclesiastico, come essa si sia evoluta storicamente nelle diverse aree slave, quali siano le relazioni fra i suoi più antichi codici e come la medesima caratterizza gli influssi e i rapporti interslavi — tutto questo sintetizza le tematiche più attuali della ricerca in ambito slavistico. Al problema della tipologia del vangelo si collega anche la questione della tipologia dei primi libri liturgici slavi nel suo complesso. Per questo il panorama critico e dettagliato di questi problemi (parte IV, cap. 2) rappresenta a nostro parere un sensibile passo in avanti, che tira le somme dei dibattiti presenti e apre ulteriori prospettive in questa direzione.

L'Autore sottolinea in particolare la necessità di utilizzare più ampiamente i codici greci nello studio della tipologia del vangelo slavo, e in particolare di considerare l'insieme dei libri liturgici bizantini. È un'osservazione assolutamente giusta, anche se si deve riconoscere che ci troviamo di fronte a un insufficiente studio dell'evoluzione del *corpus* degli stessi libri liturgici bizantini. Le prime redazioni del menologio bizantino (X-XIII secc.) e il complesso dei libri liturgici di tradizione studita, legati ad esso, non sono ancora stati studiati a fondo. Perciò anche lo studio dello specifico sistema di memorie del vangelo slavo incontra ovviamente delle difficoltà. A questo si aggiunge, naturalmente, una situazione, in cui per ragioni del tutto obiettive gli studiosi slavi per lungo tempo sono stati isolati dalle acquisizioni dei loro colleghi occidentali, slavisti e bizantinisti, e ciò si riflette negativamente sull'attuale situazione. L'invito dello studioso italiano a condurre delle analisi interdisciplinari è senza dubbio giusto e attuale. Tuttavia la conoscenza della situazione delle scienze umanistiche, per esempio, in Russia, ci spinge a dubitare che questo invito possa essere accolto in tempi brevi.

Oltre all'analisi dei problemi teorici il lavoro contiene del materiale fattuale estremamente importante. L'ultima parte comprende la descrizione dei codici slavi dei vangeli (gran parte dei manoscritti dell'XI-XIV sec., e anche una serie di codici del XV-XVI sec.), distinti per redazione (antica, bulgara e macedone, slavo-orientale, serba, bosniaca, croato-glagolitica). Il panorama storiografico di ognuno dei manoscritti evidenzia tutto lo spettro delle diverse opinioni sui problemi della datazione e dell'origine di ogni codice. Considerando anche il vasto materiale di consultazione nell'appendice — l'indice dei manoscritti slavi dei vangeli citati nella letteratura scientifica, la bibliografia, ordinata separatamente in edizioni e studi, le tabelle delle letture dei vangeli, distinte nel sinassario e nel menologio, del più antico codice datato, il Vangelo di Ostromir (1056-1057) e, infine, alcune riproduzioni delle principali edizioni scientifiche e fototipiche — il libro di Marcello Garzaniti rappresenta un indispensabile opera di consulatazione per ogni slavista contemporaneo.

E. B. Uchanova

Kirill di Smolensk, S. S. Averincev, B. Borbrinskoy et alii, *La notte della chiesa russa.* Atti del VII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa "La chiesa ortodossa russa dal 1943 ai nostri giorni", Bose, 15-18 settembre 1999, a cura di Adalberto Mainardi, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (Bi) 2000, pp. 324.

Il convegno di Bose, 15-18 settembre 1999 si occupa di due emblematiche svolte: dell'incontro tra il *locum tenens* Sergij, Aleksij di Leningrado e Nikolaj di Kiev con Stalin (p. 5), e le aperture socio-politiche e religiose, che dal tempo della glasnost' hanno preparato, seppur frettolosamente, la Chiesa russa per il Terzo Millennio.

La presentazione, "La Chiesa ortodossa russa alle soglie del terzo millennio", di Kirill di Smolensk ritiene che la festa del millennio, 988-1988, coincide con il secondo battesimo della Russia; interpretare i cambiamenti recenti in termini di economia, come si è inclini a fare in occidente, sarebbe marxista (p. 35)! La Chiesa ortodossa russa, invece, è per la separazione della Chiesa dallo stato, ma non dalla società (p. 47). La svolta segnata con l'incontro dei tre metropoliti con Stalin il 4 settembre del 1943, anche se il quarto, Sergij il Giovane, rimasto a Riga, era passato dalla parte dei tedeschi (p. 57), dava un respiro alla Chiesa. Era uno sbaglio invitare Karpov, incaricato per gli affari con la Chiesa, al pranzo funebre del patriarca Sergij, perché assicurò la presenza di rappresentati del potere ateo a tutti gli eventi ufficiali del patriarcato (p. 62). Ma se Stalin era pragmatico, Chruščev soffriva di un romanticismo ateo (p. 121), che voleva mostrare l'ultimo pope russo (p. 153). Proprio l'introduzione dello *starosta*, il responsabile del consiglio parrocchiale, contrapposto al parroco (p. 132), debilitò non poco l'infrastruttura parrocchiale. Nikodim ebbe successo dove fallì il suo predecessore Nikolaj per il fatto che Nikodim, oltre ad essere "un uomo per la Chiesa", seppe sfruttare i rapporti esterni in suo favore (pp. 153-154). Molto è stato detto dei neo-martiri; ma il biglietto del soldato che scopre Dio prima della battaglia, riferito da O. Clément, è commovente (pp. 162-163). In un'analisi della genesi storica dell'uniatismo, V. Peri vede l'esclusivismo soteriologico operante in Ucraina nel 1990 (p. 108); mentre il metropolita di Kiev Hrihorij C'amblak che trattò dell'unione della Chiesa con Martino V e Isidoro di Kiev, protagonista di Firenze, mostrarono di riconoscere di fatto l'ecclesialità dell'altra Chiesa (p. 114). S. Averincev aggiunge una dimensione aforistica, ripetendo ciò che uno dei suoi interlocutori diceva sul conto di un altro: "Dio era la sua categoria preferita" (p. 182). Ma anche una dimensione aneddotica; alla sua domanda se l'autobus vada in una data direzione tutti rispondono in coro che stanno andando proprio là (per ascoltare Anthony Bloom) (pp. 187-188).

Nell'antropologia di Skorovoda, osserva N. Kauchtschischwili, non c'era soltanto microscosmo, contrapposto a macrocosmo, ma anche il mondo simbolico della Bibbia, da cui scaturisce la visione sobornaja dell'universo (p. 204).

Di altro spessore, denso quanto utile, l'intervento di Boris Bobrinskoy, anche quando concorda con Ratzinger, quanto alle teologie ortodosse scolastiche all'inizio del XX secolo, che la Chiesa fu considerata esclusivamente dal punto di vista dell'incarnazione, a scapito di quello carismatico-pneumatico (pp. 212-213). La concezione pneumatologica della chiesa presso Chomjakov è contrapposta a quella più cristologica di Florovskij (p. 232). Mentre la visione cristocentrica della Chiesa sarà ripresa dal suo discepolo Johannis Zizioulas, V. Lossky, verso la fine della vita, parla più spesso dell'unica economia logo-pneumatica (p. 222). Il concilio di Mosca del 1917-1918 tenta un ripristino dello spirito conciliare, di cui vive tuttora la Chiesa ortodossa in America e l'arcivescovado di origine russa dell'Europa occidentale (p. 233). V. Lossky obbietta alla sobornost' che la cattolicità è attributo della chiesa in quanto possiede la verità (p. 231). Sotto l'influsso di Chomjakov, S. Bulgakov distingue in maniera troppo rigida Chiesa celeste e Chiesa istituzionale (p. 234). Lo stesso dicasi di Afanas'ev, che considera la Chiesa primitiva istituzione laicale (p. 234). All'origine della crisi ecclesiologica del secolo XX è l'opposizione tra vita nello Spirito e *dello* Spirito, ma in effetti questo pericolo è inerente ad ogni epoca della Chiesa (p. 240).

Ch.Yannaras considera il ruolo della diaspora russa nella formazione della coscienza teologica russa come "un dono" (p. 249). A suo dire, tutti concordano con G. Florovsky che la teologia ortodossa si troverebbe nella cattività babilonese (p. 243). Una tale parola, diventata slogan, meriterebbe valutazione critica, già intrapresa da diverse parti, da D. Wendebourg e da F. Thompson, ma anche da parte ortodossa, se si pensa ad Aleksij Knjazev, antico rettore di Saint Serge. Riduce a quattro coordinate fondamentali l'apporto della teologia testimoniato dalla diaspora russa: apofatismo; distinzione tra essenza e persona; distinzione, endemica alla dinamica della theosis, tra natura e energia; identificazione della chiesa con l'evento eucaristico (p. 246). Tutto questo è interessante, ma mostra quanto abbia ragione l'Autore quando descrive il suo contributo come una semplice indice (p. 243).

Facendo una rassegna della teologia russa alle soglie del terzo millennio Hilarion Alfeyev si chiede se ci sarà una rinascita teologica in Russia (p. 252). Siccome la fede era diventata un dovere e una tradizione, quando scoppiò la rivoluzione, le stesse persone che avevano studiato nelle accademie religiose gettarono con le proprie mani le icone nel fuoco (p. 254). Cinque sono gli indirizzi della "scuola di Parigi": (a) rinascita della patristica all'insegna del motto "ritorno ai Padri" (K. Kern, G. Florovskij, V. Lossky); (b) rinascita del pensiero religioso russo, cioè della patristica orientale con motivi dell'idealismo tedesco e del pensiero religioso di V. Solov'ëv e di P. Florenskij (S. Bulgakov); (c) rinascita liturgica, associata a N. Afanas'ev e A. Schmemann (p. 259); (d) interesse per storia, letteratura e spiritualità russa (G. Fedotov, N. Zernov) e (e) sviluppo del pensiero filosofico-religioso russo (N. Lossky, S. Frank, L. Šestov, V.j Zen'kovskij (p. 260), senza ignorare che N. Berdjaev, A. Bloom e S. Sacharov non appartengono a nessuna categoria (p. 260). Auspica inoltre lo studio imparziale della vicenda di S. Bulgakov, e

di ripensare l'indirizzo filosofico-religioso del giovane A. F. Losev, sulla dottrina degli onomatolatri, ingiustamente valutato dal punto di vista teologico (p. 261); soluzione del problema della Scrittura, con nuova traduzione critica e una Bibbia commentata (pp. 262-264); come gestire l'eredità dei Santi Padri, con edizioni critiche, il cui "lavoro nero" è già stato fatto in occidente (pp. 264-265), e redigere il testo slavo liturgico, rivelandosi necessaria una nuova versione del salterio, dal greco (pp. 269-270); accettare il dialogo, superarando un ecumenismo burocratizzato (pp. 272-273), senza trascurare la formazione teologica, richiedendosi un salto di qualità (p. 276), altrimenti si avranno sempre di più pastori impreparati (p. 277).

Nella "Tavola rotonda" Dimitri Oikonomou osserva, che, oltre alla Santa Montagna, l'unica istituzione panortodossa in attività è l'Associazione mondiale della gioventù ortodossa, conosciuta come *Syndesmos* (p. 298). Così si conchiude un volume, interessante dall'inizio alla fine, e con una parte teologica particolarmente densa.

E. G. Farrugia, S.J.

Spiritualia

Maria Carolina Campone (a c. di), *"La Mistica comunione": Le omelie dello Pseudo Macario*. Presentazione di T. Špidlík. (= Collana di Testi Mistici, diretta da L. Borriello, A. Cacciotti, M. R. Del Genio, nr. 2). Libreria Editrice Vaticana, 00120 Città del Vaticano, pp. 275.

Sotto il nome di Pseudo-Macario, o anche di Macario-Simeone, ci sono tramandate un centinaio di omelie distribuite in quattro gruppi. Ma l'attribuzione non si accorda con le fonti, che a Macario d'Egitto attribuiscono soltanto la Lettera *ad filios*, e neppure con il contesto che non è egiziano (p. 9). L. Villecourt notò (1920) forti somiglianze tra questi testi e quelli condannati a Costantinopoli (426) e a Efeso (431). Ma fu H. Dörries (1941) ad identificare l'autore con uno dei capi dei messaliani, Simeone (p. 10). Siccome Simeone dopo la morte fu chiamato *makarios*, beato, l'attribuzione a Macario per "normalizzare" il testo venne spontanea (p. 11). L'opera dello ps-Macario è un *corpus* unitario, comprendente la Grande Lettera, altre due lettere, una raccolta di c. 30 logia e numerose omelie, una ventina delle quali in forma di dialogo (p. 12). Abbiamo sei versioni (siriaca, copta, araba [due gruppi], georgiana, latina e slava), ma non è possibile risalire alla redazione originaria dei testi (pp. 16-18). Da notare i vari nomi dei messaliani: oranti, euchiti, spirituali ed entusiasti, ma anche adelfiani, lampetiani e marcianisti (p. 19). Stando a Filosseno di Mabbug, il fondatore Adelfio sarebbe stato discepolo di Giuliano Saba e avrebbe visitato Antonio Abate verso il 350. In effetti, il messalianesimo, più che setta, è da considerare un movimento cui aderivano monasteri e Chiese (p. 20). La curatrice considera probabile che il corpus pseudo-macariano, in tutto o in parte, sia identico all'*Asceticon* condannato

a Efeso (431). Dalle domande dei discepoli si deduce che l'interesse dominante fosse la coscienza della grazia (p. 22). Anche s. Diadoco di Foticea, che li contrasta, segue lo pseudo-Macario su molti punti (p. 23). Perciò non sembra che lo Ps-Macario abbia insegnato tutti gli errori messaliani (p. 24). Egli continua il pensiero di Origene nel suo aspetto più valido, riprendendo lo schema delle tre tappe della vita spirituale: purificazione, illuminazione e unione (p. 27). Chiama gli asceti "cristiani", molto raramente *monazontes*, e quasi mai *monachoi* (p. 28); anche il "ricordo di Dio" l'accomuna a s. Basilio (p. 29). Secondo R. Staats, l'opera pseudo-macariana sarebbe originale; Gregorio Nisseno dipenderebbe dalla *Grande Lettera* (p. 31). Il contrasto tra luce e tenebre non è necessariamente manicheo, essendo il diavolo creatura (p. 34). Ricorrente l'immagine di vestirsi e di svestirsi, il corpo essendo la tunica dell'anima (p. 40). Un pregio principale dell'opera è la sovrabbondante ricchezza di metafore e di immagini (p. 40). In vena messaliana il peccato sopravvive anche dopo il battesimo (p. 43). La preghiera è mezzo principale per conseguire la vittoria (p. 45). Grande importanza è data all'esperienza della libertà (p. 47). L'unione è espressa attraverso l'immagine sponsale (p. 50). Inoltre, Ps-Macario è uno dei primi assertori della mistica del Tabor (p. 55).

Benché l'autore scriva in greco, la lingua è ricca di aramaismi o almeno di semitismi (p. 56). La traduzione vuol essere fedele all'originale greco (p. 65). Lo Spirito è chiamato Madre (pp. 94, 197). Ps-Macario usa la metafora platonica delle ali dell'anima, ispirata al *Fedro* (pp. 103, 104). Cristo è chiamato perla regale (pp. 109, 142, 237); altrove (p. 236) la perla è il regno dei cieli, lo "Spirito di Cristo" e lo "Spirito Santo". L'anima è sposa dello Sposo, talvolta identificato con Cristo, talvolta con lo Spirito (pp. 201, 202-204, 206, 209, 213, 215, 216, 217, 227, 229, 254, 259-260). Ricorre anche la frase "sobria ebbrezza" (p. 228).

Come dice T. Špidlík nella Presentazione, i testi qui tradotti vogliono guarirci dalla *anaisthesia*, o insensibilità per le cose di Dio, e dalla *sklerokardia*, o durezza del cuore, mentre i testi dello Pseudo-Macario vogliono raffinare nell'uomo il senso di Dio.

E. G. Farrugia, S.J.

K. P. Charalampidis, J. Chryssavghis, M. Cortesi, Damianos del Sinai, P. Deseille, B. Flusin, I. I. Icá, L. Kamperidis, S. D. Kontoghiannis, G. D. Martzelos, I. M. Phountoulis, A. Rigo, A. E. N. Tachiaos, M. Van Parys, *Giovanni Climaco e il Sinai.* Atti del IX Convegno Ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa sezione bizantina. Bose, 16-18 settembre 2001, a cura di Sabino Chialà e Lisa Cremaschi monaci di Bose, (= Spiritualità orientale) 13887 Magnano (BI) Edizioni Qiqajon 2002, pp. 398.

Enzo Bianchi, abate di Bose, aprendo il Congresso, ricorda che la *Scala del paradiso* di Giovanni il Sinaita è testo ispiratore per tutta la tradizione

monastica d'Oriente e d'Occidente. Del resto lo prova il plebiscito di simpatie per il congresso, non solo di specialisti d'Oriente e d'Occidente, ma anche delle adesioni, di Bartolomeo I, patriarca ecumenico di Costantinopoli, di Petros patriarca della Chiesa Ortodossa di Alessandria e di tutta l'Africa, di Teoctist patriarca della Chiesa Ortodossa Romena, di Christodoulos arcivescovo ortodosso di Atene, del cardinale Etchegaray, del cardinale Silvestrini, di Mons. Marc Ouellet, segretario del Pontificio Consiglio per l'unità de Cristiani e della Dott.sa Tamara Grdzelidze, rappresentante del Consiglio ecumenico delle Chiese.

B. Flusin inserisce il capolavoro di Giovanni nella biografia di lui e nella storia del monachesimo. Si credeva che la vita di Climaco si chiudesse prima. Oggi, grazie ai *Racconti sui padri del Sinai* di Anastasio il Sinaita, riteniamo che Climaco muoia verso il 670, assistendo all'avvento islamico in Egitto. Se il monastero del Sinai è nato all'epoca di Giustiniano, Climaco coronerebbe con il suo capolavoro un secolo di vita monastica producendo il frutto maturo immarcescibile del monastero. Climacos in greco, significa "della scala" e in latino "scholasticus", avvocato, è corruzione di "scalasticus" o della scala. Il titolo dell'opera ha tre forme ben attestate nei manoscritti: la scala dell'ascensione, che allude al sogno di Giacobbe, l'illuminazione dell'anima che richiama il discernimento degli spiriti del gradino 26, tra i più lunghi e più belli della Scala, e le tavole spirituali, con allusione alle tavole sinaitiche della Legge.

Dalle origini si passa all'oggi. L'arcivescovo del Sinai Damianos ha un breve ma ricco contributo. Come ha fatto il monastero del Sinai a sopravvivere fino ai nostri giorni, nonostante le incursioni dei Blenni e dei Saraceni, prima e dopo l'Islam? Sotto Bisanzio ne furono fortificate le mura e si assegnarono truppe difensive. Sotto l'Islam c'è l'*Ahtinamé* o testamento del Profeta che assicura il rispetto del Sinai e dei monaci. La fioritura monastica continua e i santi sinaiti si moltiplicano. Se ne venerano 180. Anche oggi l'ideale monastico è la ricerca di "quell'unica cosa di cui c'è bisogno" (Lc 10,42).

Il contributo di Gheorghios D. Martzelos verte sulla teologia di Climaco basata su sana dottrina trinitaria e cristologica. Hausherr in "L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine" cita il primo gradino della Scala, "Un cristiano è un'imitazione del Cristo in parole, pensieri e opere, nella misura possibile all'uomo". È un riprendere la definizione platonica della filosofia. Anche per Martzelos "la spiritualità di Climaco è cristocentrica e il suo ascetismo è incomprensibile al di fuori della cristologia" (p. 87).

Placide Deseille, autore di un'eccellente versione francese della Scala, è uno di coloro che ha penetrato meglio la struttura dell'opera. Verrebbe il desiderio di sottoporgli qualche domanda. Per esempio, come mai Climaco ha ridotto a uno solo i due gradini 18 e 19 che tratterebbero unitariamente dell'eccesso di sonno (pp. 103-104). Ancora: l'impassibilità coincide con il penultimo gradino, il 29. Eppure già nel primo gradino Climaco a proposito della resurrezione di Lazzaro fa appello all'impassibilità. L'indifferenza ignaziana che ha qualche probabilità di dipendere dalla impassibilità clima-

chea è di fatto richiesta all'esercitante fin dal "Principio e fondamento". Un altra cosa direi a Deseille: Le parole di Climaco che cita testualmente alle pp. 105-106 nel suo inervento, "Se un re terreno ci chiamasse e volesse che prendessimo servizio presso di lui, non aspetteremmo, non cercheremmo scuse ma, lasciando subito tutto, andremmo da lui con prontezza. Badiamo dunque a noi stessi che, quando il re dei re, il Signore dei signori e il Dio degli Dei ci chiama al suo celeste servizio, non ci avvenga di rifiutare per pigrizia o negligenza, trovandoci così senza giustificazione davanti al grande tribunale", sono entrate quasi alla lettera negli *Esercizi spirituali* all'inizio della Seconda Settimana nei nn. 91-97 del testo: "La chiamata del re temporale aiuta a contemplare la vita del re eterno. Il primo punto consiste nel rappresentarmi un re umano, designato dalla mano di Dio nostro Signore, a cui si inclinano e obbediscono tutti i principi e tutti i cristiani ecc.". Questa considerazione vale ancor più per M. Cortesi che tratta della ricezione della Scala in Occidente. La specialista menziona giustamente Gentile da Foligno, Angelo Clareno, Dionigi il Certosino, Ambrogio Trasversari, ma si arresta alla fine del Quattrocento.

Michel Van Parys si occupa dell'interpretazione delle Scritture nella Scala. E lo fa citando esempi concreti, di come Climaco interpreti passi dell'AT, dei salmi, 54 (55) e 103 (104); o del NT, come di Mt 11, 28-30, riportando luoghi della Scala a commento di "Imparate da me che sono mite e umile di cuore". Conclude constatando la differenza fra l'esegesi di Climaco, di Basilio e di Pacomio. La sua è piuttosto simile all'esegesi di Antonio, di Atanasio, degli *Apoftegmi die Padri* e di Evagrio, forse attraverso l'influsso di Nilo di Ancira.

Breve e circoscritto al tema dell'esilio o estraniamento monastico è il contributo di Lambros Kamperidis. Per Climaco la "separazione dal mondo significa odio volontario della materia e rinuncia alla natura per raggiungere ciò che oltrepassa la natura" (p. 163). L'attualità della *xeniteia* si basa sull'esempio di Cristo "che dal cielo venne a soggiornare sulla terra, modello del soggiorno escatologico umano" (p. 170).

John Chryssavghis studia in Climaco il *penthos* o disposizione di un cuore addolorato che cerca ciò di cui ha sete e lo rincorre con ogni sforzo, fra gemiti e grida (p. 178). Chryssavghis colpisce nel segno quando dice: "se non ci pentiamo del passato, siamo condannati a ripeterlo nel presente" (p. 179). Questa via del dolore è anche la via dell'amore. Infatti "quando si ode che un altro è caduto ... si soffre e si piange come per se stessi" (p. 180). Il *penthos* che viene da Dio unisce paradossalmente i contrari, la gioia e il dolore. Climaco scrive nel 7 gradino: "Sono stupito come ciò che si chiama *penthos* contenga mescolate gioia e allegria, come il miele in un favo" (p. 188).

Antonio Rigo studia la fortuna di Climaco a Bisanzio e definisce la Scala l'opera maggiore dell'intera spiritualità bizantina (p. 204). Conosce i lavori di Bogdanovic per la diffusione della Scala nel mondo slavo medievale, di Martin per le più famose iconi della Scala e il più recente libro di Heck che op-

pone in proposito Oriente e Occidente. Infatti in Occidente c'erano altre scale. In Oriente la Scala era quella di Climaco.

Circa la diffusione di Climaco nel mondo slavo, Tachiaos mostra come il monachesimo bulgaro attinga abbondantemente a Climaco. Naum, discepolo di Cirillo e Metodio, al principio del secolo X diffuse in Bulgaria il monachesimo. Nel Paterikon bulgaro tradotto dal greco per quei primi monaci bulgari si troverebbero brani di Climaco. E quel Paterikon passerebbe in Russia come *Raccolta di Svjatoslav*. Bogdanovic, nel suo libro *Giovanni Climaco nelle letterature bizantina e anticoserba*, dedica un intero capitolo a Climaco. Dice che la Scala ha avuto influsso sugli inizi della letteratura serba. E venendo alle vite dei santi assicura che le idee di Climaco si incontrano nella Vita di S. Saba scritta da Teodosio di Chilandar su schemi di Climaco. La stessa cosa pensa una studiosa serba per la *Vita di Petar di Koritza* pure attribuita a Teodosio di Chilandar. Un secolo dopo nelle note spirituali che il russo Vladimir Monomaco trasmise ai suoi figli, si trovano ancora brani di Climaco, per esempio la preghiera monologica a Gesù. Per la diffusione dell'opera di Climaco nel mondo slavo ebbe grande incidenza il Monte Athos. Lassù i monaci Giovanni e Marco tradussero in bulgaro la Scala. Un monaco di orgine bulgara, Cipriano, poi metropolita di tutta la Russia, e amico di Sergio di Radonez, riportò dall'Athos un manoscritto della Scala. Anche il successore di Cipriano nella sede metropolitana di Russia, Fozio Monemvasiotis, aveva con sé un manoscritto miniato della Scala. La diffusione in Russia della Scala è dimostrata dalla presenza negli archivi o nelle biblioteche di 24 ms di Climaco risalenti al secolo XIV e di 83 del secolo XV. Nil Sorskij nel suo *Insegnamento* e nella sua *Regola* cita 38 volte la Scala. In Russia sorgono nello stesso periodo chiese dedicate al santo del Sinai. Tachiaos giunge fino al secolo XVIII nell'informarci della diffusione di Climaco nel mondo slavo. Non manca infatti di trattare della parte che in questa diffusione ebbe il santo e dotto monaco Paisij Veličkovskij.

Ma di questo personaggio, nato in Moldavia e vissuto a lungo in Romania, il romeno Ioan I. Icá, narra nel suo contributo, il primo incontro con la *Scala*, la cui lettura protraeva durante la notte, al chiarore di una lucerna fumigante (pp. 241-242). Icá ci informa su altre traduzioni romene della Scala: di Varlaam; di Macarie Dascálul che la tradusse su richiesta dello starec Georghe, di Veniamin Costachi che indica Climaco come il piú utile di tutti i libri dei Padri, fino alle più recenti versioni di Tit Simedrea, di Dumitru Staniloae e di Nicolae Corneanu. Anche l'iconografia romena è messa a frutto per illustrare la diffusione della *Scala* in Romania.

Ioannis Phountoulis studia il culto di San Giovanni Climaco nei sinassari antichi e recenti come il *Gherontikon* del Sinai del 1988 e il *Martirologio* del Sinai del 1989. In passato la memoria di Climaco cadeva prima o dopo la Pasqua. Poi fu stabilito che cadesse nella quarta domenica di quaresima.

Konstantinos Charalampidis si occupa della iconografia di Climaco, citando si intende J. R. Martin e *Lexikon der christlichen Ikonographie*, ma anche fornendo una serie di riproduzioni fotografiche in bianco e nero dal Vat.

gr. 384, all'eremo di S. Neofito a Cipro, a Nea Moni, Chio, alla scuola di Novgorod, al monastero di S. Caterina al Sinai, a Vatopedi o a Dochiaros dell'Athos, ecc.

Da ultimo, Spiridon Kontoghiannis rappresenta la ricchezza culturale del Sinai ricostruendone la biblioteca. Nel suo articolo coglie la capacità di conservare il patrimonio letterale e artistico, che di solito l'Occidente attribuisce ai grandi monasteri della tarda antichità e del medioevo. L'articolo richiama a gran voce i meriti dei monaci del Sinai nella funzione di preservare e di promuovere le ricchezze spirituali. Il libro si chiude infatti rendendo giustizia a questo alto servizio dei monaci di S. Caterina all'umanità. Così come tutto il Simposio tributa coralmente un omaggio adeguato al capolavoro dell'abate del Sinai.

V. Poggi, S.J.

Jean Claude Larchet, *Saint Siluoane de l'Athos, Préface de l'Archimandrite Syméon du Monastère Saint-Jean Baptiste (Maldon, Angleterre)*, (Ephiphanie — Tradition orthodoxe, Grands spirituels orthodoxes du XXe siècle). Les Éditions du Cerf, Paris 2001, p. 404.

Con nuove luci e la puntualizzazione di ulteriori elementi dalla biografia, personalità ed esperienza spirituale e mistica di Silvano del Monte Athos, il volume di J. C. Larchet offre ai lettori la testimonianza circa la profondità del pensiero ma pure la santità, compresi gli aspetti teologici del Santo monaco, in un contesto di tradizione spirituale bizantina et athonita.

Il libro si apre con la Prefazione dell'Archimandrita Symeone del Monastero di S. Giovanni Battista di Maldon in Inghilterra, che delinea a grandi tratti la vita, la personalità e l'opera dello *starets*, proseguendo con l'*Avant propos* che introduce ai temi fondamentali relativi a S. Silvano che verranno analizzati nel seguito del lavoro.

La prima parte del volume di Jean Claude Larchet intitolata "Studi" nel primo capitolo presenta la vita di S. Silvano tracciando i dati della biografia semplice e lineare di Simeone Ivanovitc Antonov, nato nel 1866 a Chovsk in un mondo contadino nella provincia di Tambov in Russia. Giunto al Monte Athos nel 1892 il giovane ricevuto il piccolo abito nel 1896 ed il megaloschima nel 1911, impiegato in un primo tempo come mugnaio, in seguito divenne economo nel Monastero di San Pantaleimon in Megalomartire. Uomo robusto e vigoroso abituato ai lavori duri, Silvano nella semplicità proseguì il suo cammino spirituale nella preghiera, pentimento e penitenza, sovente con le lacrime, dando consigli spirituali a monaci e pellegrini. Terminò la sua via il 24 settembre 1938, in una dolcezza ed in una grande pace rendendo l'anima a Dio. Cinquant'anni dopo la morte nel 1988 in occasione della celebrazione del Battesimo della Rus' di Kiev Silvano è stato canonizzato dalla Chiesa ortodossa. La sua vita è stata conosciuta in Occidente per opera del suo discepolo l'Archimandrita Sofronio che ha pubblicato gli

scritti di Silvano, calorosi e poetici, ma non composti in vista della pubblicazione, dapprima in lingua russa nel 1948 e quindi in Francese nel 1952.

Il capitolo secondo del volume titolato "Tieni il tuo spirito all'inferno e non disperare" esprime la spiritualità di Silvano che si inserisce ed accresce nella grande tradizione monastica aghiorita come sintesi storica della spiritualità classica dell'Oriente, soprattutto Bizantino-slava, secondo, ma non solo alla lettura della Filocalia. Il tema dell'Amore folle di Dio che sempre tutto perdona, e la misericordia per l'uomo, diviene dono nella semplicità dello sperimentare spirituale di Silvano che invita così ognuno a sperare contro ogni speranza. In tale ambito la famosa frase "Tieni la tua anima negli inferi e non disperare", viene data da Cristo a Silvano come comandamento divino e programma di vita spirituale.

L'amore per i nemici è il tema del capitolo terzo laddove guardando all'amore di Dio per l'uomo e quello che quest'ultimo deve avere per tutte le creature, porta a vivere nell'umiltà e nella penitenza. Rapportandolo con il pensiero della patristica, soprattutto di Isacco il Siro e Simeone il Teologo, lo *Starets* ritiene che l'amore per i nemici divenga il criterio della vera conoscenza di Dio, del possesso della grazia e dell'inabitazione dello Spirito, quale virtù propriamente carismatica.

Il *leit-motiv* che accompagna la vita ed opera di Silvano è quello della salvezza operata da Dio per tutti gli uomini, e questa corrisponde alla sua volontà ed al suo amore. È questo il tema del capitolo quarto, laddove la salvezza personale è indissociabile da quella del mondo. Espressione dell'amore che ognuno di noi ha per Dio, al fine di ottenere la propria salvezza è l'adoperarsi per tutti, con una compassione per le creature. Da quest'opera nasce la grazia che diviene preghiera e personale penitenza. Lo *starets* esalta la preghiera incessante di intercessione per il mondo ed i fratelli in umanità, cuore del mondo, come solidarietà spirituale con l'universo intero. La spiritualità e preghiera comune è fortemente sentita, ma in Silvano attiene quella magnificenza e maggiore libertà della grazia di Dio che opera anche in tali frangenti e persone.

Il capitolo quinto del volume tratta l'esperienza mistica cristiana che riguarda il sentimento di abbandono di Dio e della perdita della sua Grazia. In Silvano avendo come riferimento i Padri della Chiesa soprattutto Simeone il nuovo teologo, la sperimentazione dell'abbandono ha dei differenti gradi che alternano momenti diversi di intensità con una presenza o mancanza di Dio o della Grazia; tali cause possono essere una prova o la conseguenza dell'abbandonarsi alle passioni oppure attività derivante da negligenza spirituale o rilassamento della vita. Positivamente e raramente questo abbandono potrebbe invece essere dono spirituale ed eccezionale per imparare il gusto di beni in vista della perfezione stimolando la ricerca piena di Dio. Questa positiva esperienza di S. Silvano ha lasciato nello *starets* un'impronta indelebile con una nostalgia di Dio.

Il pentimento è la materia del capitolo sesto laddove vengono rilevate le forme, le condizioni di acquisto e gli effetti fino all'umiltà che ha il suo *protos* in Cristo.

Il viso di Cristo, tema del capitolo settimo, per lo *starets* non è sperimentato nel mero mondo dei sensi o astrattamente, ma diviene incontro e dialogo quasi nostalgico e nello stesso tempo rivelazione soprannaturale. Dal volto di Cristo viene effusa quella dolcezza ma anche quell'amore che porta alla pace vera, umiltà, che sono ignorate dagli uomini e dal mondo.

Lo Spirito Santo ha una grande parte nell'esperienza e testimonianza di S. Silvano: è questo il tema del capitolo ottavo. Dio ha dato all'uomo lo Spirito Santo come presenza e con un'azione ineffabile, come energia sensibile e ne fa percepire le qualità di natura divina, di cui la prima è l'umiltà, a cui segue l'amore. Silvano sa vedere nella forza dello Spirito Santo il ruolo di educatore, consolatore e sostegno della vita spirituale, partecipandone le virtù della preghiera, sobrietà ed obbedienza, umiltà e dolcezza amorevole. Cresce così nell'uomo la conoscenza e l'unione con Dio, la sperimentazione del paradiso e della terra ma anche dell'inferno, fino ai doni della gioia, felicità e beatitudine nella relazione del Regno dei cieli.

Nella seconda parte del volume si attinge direttamente alle fonti ed ai testi di Silvano che sono molto differenti per origine, finalità e forma, ma accomunate da uno stile piacevole e particolare, riportando soprattutto i principali temi spirituali. Il primo documento riprende il colloquio con dei fanciulli, a cui fanno seguito Note ritrovate ai margini di un quaderno di piante del monastero. Seguono una lettera all'Ieromonaco Dimitri, alcune lettere a Nadiejda Soboleva ed una lettera a Cyrille G. Chévitch. Tali ultime lettere presentano un peculiare interesse in quanto sono state scritte negli ultimi mesi della vita di S. Silvano e quella inviata a Cirillo, futuro Archimandrita Sergio è proprio l'ultimo testo scritto quale sigillo di testimonianza ed insegnamento.

L'unico rammarico alla lettura di questo libro è la mancanza di una seppur minimo riferimento alla devozione da parte di Silvano alla Theotokos, seppure nelle lettere in finale ve ne sia sempre il ricordo: era convincimento dello *Starets* che attraverso la sua intercessione si potessero ricevere grazie particolari, ricordando spesso il santo Monaco come la prima di queste per lo stesso sia stata quella della sua conversione.

Anche le foto riportano quella ieraticità e santità che sono espressi dalla fattura del viso e dall'intensità dello sguardo.

Il volume di J. C. Larchet seppure destinato al grande pubblico risulta oltreché ben curato un ottimo strumento per far conoscere non solamente un grande Santo cristiano ma anche un apporto verso le figure di maggior eminenza della grande spiritualità orientale bizantina, che con le caratterizzazioni athonite si inseriscono a pieno titolo nella "patristica" moderna

N. Loda

Syriaca

Sabino Chialà, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna* (= Biblioteca della Rivista di Storia e di Letteratura Religiosa, Studi, XIV), Firenze, Leo S. Olschki 2002, pp. VIII + 408 con 8 tavv. f. t. di cui 6 a colori.

La Chiesa di Oriente, al di là del limes romano, non soltanto ha distinto le sue responsabilità dall'impero in cui si era verificata la svolta costantiniana. Ha inoltre sviluppato un'intensa attività missionaria verso Oriente, sulle vie delle spezie e della seta, nell'India del Sud fra i cosiddetti Cristiani di S. Tommaso, fino alla Cina della dinastia Tang. A Sing-han-fu, allora capitale cinese, l'arrivo nel 635 dei missionari della Persia è commemorato 150 anni dopo dalla famosa stele di Sing-han-fu. Ma oltre al suo forzato isolamento dall'occidente per sopravvivere e alle sue imprese missionarie che hanno lasciato tracce archeologiche, da Maria A. Lala Comneno diligentemente descritte e illustrate (OCP, 1995, 495-535) la Chiesa di Oriente, produce anche una serie di asceti e di mistici che hanno scritto una ricca letteratura spirituale. E questa letteratura ha spesso varcato barriere e confini, realizzando una diffusione che lascia tuttora sorpresi e ammirati. Uno di questi autori è Isacco di Ninive.

Il monaco di Bose, Sabino Chialà, che conosce il siriaco e ha per maestri Sebastian Brock e Paolo Bettiolo, dedica una approfondita ricerca a ricostruire l'opera genuina di Isacco e a documentarne la diffusione sia nell'originale siriaco, sia nelle versioni in numerose altre lingue.

Ci piace constatare come già nella Premessa l'A. riprenda il giudizio di Irénée Hausherr e lo vada confermando in tutto il suo libro: "Isacco il Siro è il più grande mistico, il saggio più profondo, il dottore universale, più attuale di qualunque altro, ortodosso quanto gli ortodossi" (p. VI).

La prima parte del volume è dedicata al contesto storico e al fenomeno monastico che precede e accompagna Isacco. La seconda parte ricostruisce la biografia di Isacco. Quindi si occupa della produzione letteraria di lui nella lingua siriaca originale. Si conosceva fino a ieri la prima collezione che P. Bedjan ha edito sotto il titolo di *De Perfectione religiosa*. La seconda collezione è stata scoperta da S. Brock in un manoscritto della Bodleiana annunciandone il ritrovamento nel 1983. La terza collezione, presente in un manoscritto di Teheran, contiene 14 discorsi che non si conservano altrove. La quinta collezione intitolata nei cataloghi *De providentia*, ha buona probabilità di essere autentica. Diversa è l'attendibilità della attribuzione a Isacco di varie altre opere, come delle molte preghiere che vanno sotto il suo nome, di opere polemiche *Contro chi chiama Maria Madre di Dio*, *Contro chi confessa in Cristo due nature e una ipostasi*, o di altri titoli: *Il libro della grazia*, *Il discorso sul silenzio delle settimane*, ecc.

L'A. analizza la produzione letteraria di Isacco per coglierne lo stile. L'immagine del pescatore di perle è tipica della letteratura siriaca. Anche Efrem la usa più volte.

Dalla forma l'A. passa al contenuto. Brock cita un testo di Isacco che menziona Secondo il taciturno, filosofo pagano dell'epoca adriana, descritto nelle *Vite dei sofisti* di Flavio Filostrato. Ma è soprattutto la Scrittura che impregna la produzione di Isacco attraverso il metodo esegetico di Teodoro di Mospuestia. Altro maestro di Isacco è Evagrio Pontico. Altri come Giovanni il Solitario o di Apamea, Basilio di Cesarea e Marco il Monaco lasciano tracce nelle opere di Isacco. I temi sono molteplici e talvolta così originali da stupire, come la raccomandazione che Isacco fa al discepolo: "Tieni sempre il bastone nella mano. Il beato Giovanni chiama Dio il bastone dei deboli. Appoggiati su di lui e non cadrai mai" (p. 130). Isacco insiste sul primato dell'amore. Dio è amore, sia ad extra che ab intra. Anche per l'uomo l'amore è l'orizzonte nel quale deve svolgersi la sua risposta ascetica "Così non cesserà di combattere fino alla morte ... e di navigare con speranza" (p. 178). Il paradosso, tipico della forma mentis semitica, trova emblematica espressione in Isacco: "Quando un uomo nel suo pensiero ha abbandonato la speranza che viene dalla sua vita, nessuno potrà essere più coraggioso di lui" (p. 189).

Un aspetto basilare della dottrina spirtuale di Isacco è il discernimento. Chi non lo applica al suo itinerario spirituale è viandante "che non ha occhi" e brancola alla cieca nel buio. Invece "la vigilanza del discernimento è migliore di qualsiasi atteggiamento che si possa assumere" (p. 194). Sulla preghiera c'è l'espressione paradossale che promuove la non-preghiera al posto della preghiera e che avrebbe spinto Hausherr a scrivere *Par delà l'oraison pure, grâce à une coquille.* Le parole di Isacco si devono interpretare come trionfo dello Spirito sull'artificio umano. La non-preghiera è quella in cui opera lo Spirito. Ecco perché l'umiltà è una virtù indispensabile. Noi ci ritiriamo umilmente, lasciando il posto allo Spirito e lo Spirito esercita in noi la 'non-preghiera'. Un altro paradosso di Isacco: "Dio non ama nessun'altra creatura quanto il peccatore!" (p. 257). L'amore è l'unica giustificazione dell'incarnazione e della morte del Figlio di Dio" (p. 261). Nel capitolo dedicato all'escatologia l'A. cita l'affermazione di Isacco che l'amore non è soltanto il primo, ma è anche l'ultimo. L'A. affronta allora il problema dell'apocatastasi o della restaurazione di tutto in Dio e risponde che tale restaurazione non significa ritorno alla situazione originaria. Significa che la natura corporea, incendiata nel fuoco e nello Spirito, trasfigurata nell'esatta immagine del suo Artefice, 'muterà il corpo della nostra umiliazione e lo renderà somigliante al suo corpo di gloria' (Fil 3,21).

L'A. si occupa poi della fortuna di Isacco, dapprima nell'Oriente cristiano, a cominciare dalla sua stessa Chiesa di Oriente. Sembra all'inizio che si verifichi la parola di Gesù di nessun profeta in patria, data l'opposizione che subì Isacco fra i suoi. Soltanto più tardi alcuni monaci della sua Chiesa si proclamano suoi discepoli. Con il secolo XII si moltiplicano i florilegi monastici che ne riportano i testi. In ambito greco-bizantino la sua fortuna si manifesta soprattutto fra gli esicasti. In Russia, Isacco è apprezzato da monaci come Nil Sorskij, Serafim Sarovskij, Teofano il Recluso, Silvano del

Monte Athos, ma anche da uomini di cultura e semplici cristiani come Alexis Khomjakov e Fiodor Dostoevskij. Nell'occidente cristiano, l'A. riconosce la presenza di un omonimo monaco di origine siriana, detto Isacco di Spoleto, oppure di Monteluco, citato dai *Dialoghi* di Gregorio Magno. I francescani "spirituali" Giovanni Olivi e Angelo Clareno lo additano nei secoli XIII-XIV per giustificare la loro preoccupazione di conservar la povertà come l'aveva praticata il Poverello. Il detto cui si richiamano volentieri, "Monachus qui in terra possessionem quaerit, monachus non est" non sarebbe di Isacco di Ninive ma di Isacco di Spoleto (p. 297). Il domenicano Cavalca invece nello *Specchio della Croce* cita il genuino Isacco di Ninive. Mentre il camaldolese Ambrogio Traversari crede che il manoscritto greco del *De perfectione vitae religiosae* appartenga a Isacco di Spoleto. All'abbazia benedettina di S. Giustina in Padova c'erano tre esemplari della versione latina. L'A. non pretende di aver esaurito l'argomento cioè la diffusione di Isacco in Occidente ma indica alcune piste sulle quali continuare la ricerca.

Nei calendari liturgici latini e ortodossi manca la menzione di Isacco a meno che non si intenda Isacco di Spoleto, probabilmente per il pregiudizio sui Nestoriani. È invece documentabile un'iconografia di Isacco di cui l'A. riporta fuori testo riproduzioni in bianconero e a colori lungo secoli e attraverso varii paesi. Molto sobrie sono le spigolature nel mondo islamico a proposito di un tema che meriterebbe un serio approfondimento. Mi chiederei per esempio se l'insistere di Isacco sulla necessità di lasciarsi guidare dall'amore piuttosto che dal timore dei castighi non abbia riscontro nella mistica musulmana Rabiah, che predica il puro amore di Dio piuttosto che il timore dell'inferno o la speranza del premio senza fine. L'A. si occupa poi della versioni di Isacco che dimostrano il vasto influsso che la sua opera esercita: dalla versione greca, all'araba, alla georgiana, alle slave, alle romene, all'etiopica, alla latina, alla francese, alla portoghese, in catalano, in spagnolo, in italiano, fino alle più recenti in giapponese, in francese, in inglese, in italiano, in tedesco. Utili gli specchietti di concordanza per le traduzioni dei discorsi della prima collezione. Le ultime pagine sono occupate da abbreviazioni e sigle, bibliografia ragionata e indici.

In sostanza questa bella opera ci aiuta a penetrare il mistero di Isacco. Accolto ovunque come se condividesse la fede di ciascuno e fosse membro della Chiesa di tutti, realizza un vero miracolo ecumenico, proprio all'opposto di quanto Cirillo accusava Nestorio, di scandalo ecumenico. Questo libro fa sentire più vicina la Chiesa di Isacco, che ha prodotto l'anafora di Addai e Mari, oggi rivalutata pienamente dalla Chiesa Cattolica, e ha pure prodotto questo gigante, del cui spirito cogliamo l'universale attualità.

V. Poggi, S.J.

Efrem de Nísibis, Himnes i Homilies (= Clàssics del Cristianisme, 68) Introducció i traducció de Manel Nin, Facultat de Teología de Catalunya, Fundació Enciclopèdia Catalana, Barcelona 1997, pp. 230.

L'introduzione è una specie di iniziazione al paese, alla terra, alla biografia, alla produzione letteraria di Efrem, alla sua ecclesiologia, alla qualità di poeta-teologo, di esegeta della Scrittura, di asceta e di monaco e all'eco mondiale che la sua opera ha avuto, soprattutto per quanto riguarda l'innologia e l'omiletica.

C'è un utile compendio e una bibliografia ragionata. Vengono finalmente gli inni in versione catalana: Sul Natale di Cristo, I, III, XI; sulla Pasqua, cioè il I, il II, e il XIII sugli Azzimi; sulla Crocifissione; sulla Risurrezione; sul Paradiso, cioè il I e il II; sulla Fede, X, XIV, XX, LXXIII; sulla Perla preziosa, cioè il I, il II, il III, il IV e il V; sulla Verginità, cioè il IV, il V, il VI, il XXVII, il XXXIII; su Nisibi, cioè il XIII, e il XIV.

Seguono poi le Omelie: sulla Madre di Dio; su Nicomedia; su Nostro Signore; per i vespri della Settimana di Passione; per la notte della Domenica di Risurrezione; sul discorso della missione; sulla morte di Gesù, sulla sua Sepoltura; la Risurrezione; la Missione universale.

L'A. dell'Introduzione, del commento e della versione è il Benedettino di Monserrat, Manel Nin, Rettore del Collegio Greco, che si rivela buon siriacista. Ha scelto oculatamente i testi da tradurre, tenendo conto della loro autenticità. È infatti importante scegliere testi con garanzia di provenire direttamente dal grande teologo-poeta, forse il più grande poeta di tutta la letteratura cristiana. Nin affronta onorevolmente la grande difficoltà di rendere nella versione catalana il parallelismo e il paradosso, tipici delle culture semitiche, siriaca compresa. Cito ad esempio, il passo dell'Inno X, della perla preziosa o *marganita* in siriaco. Efrem canta come solo un eccelso poeta può farlo: "Alcuni uomini ignudi si sono immersi e t'hanno cercato o perla. Non erano re a consegnarti agli uomini, ma ignudi, cioè nel segno della povertà, nell'umile condizione di pescatori e di galilei" (p. 130). Nin ha il merito di mettere a disposizione dei lettori catalani questi capolavori efremiani di poesia cristiana.

V. Poggi, S.J.

Theologica

Ilarion Alfeev, *La gloria del nome*, L'opera dello schimonaco Ilarion e la controversia athonita sul Nome di Dio all'inizio del XX secolo, Traduzione dal russo di Maria Cr. Bragone e di Adalberto Mainardi monaco di Bose, Edizioni Qiqajon, Comunità d Bose, 13887 Magnano (BI) 2002, pp. 146.

In lettera a Semen Ljudvigovič Frank, inviata da Roma a Londra il 18 maggio 1947, Vjačeslav Ivanov, poeta simbolista russo, si esprime con simpatia sul culto del nome di Dio. Scrive infatti all'amico che "il paradiso inizia già sulla terra, come ce ne danno garanzia gli analfabeti adoratori del Nome

di Dio rifugiatisi nelle montagne del Caucaso" (V. S. Frank, "Perepiska S. L. Franka s V. Ivanovym", *Mosty*, 10 (1963), ss. 357-369, 358-359). Ma oltre Ivanov, vari scrittori russi trattano di quel culto tra i monaci russi dell'Athos e della sua continuazione dopo la loro condanna e il loro esilio sui monti del Caucaso, perdurante in tempi sovietici (cfr B. Schultze S.J., "Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie", OCP 17, 1951, 321-394). Sergej Bulgakov dedica due scritti sull'affare dell'Athos e sulla filosofia del nome. Paul Florenskij ne scrive più di una volta (di alcuni testi c'è la traduzione italiana di G. Lingua, *Il valore magico della parola*, Milano 2001) e se ne occupa Alexej F. Losev, *Imja*, Pietroburgo 1997.

Questo opuscolo tratta con sobrietà e chiarezza della questione, suscitata dal libro di Ilarion, *Sulle montagne del Caucaso*, apparso nel 1907 e divenuto oggetto di lunga, negativa recensione del monaco Chrisanf, in *Russkij inok* 1912. Chrisanf afferma tra l'altro che Ilarion "identifica il nome di Gesù con la viva e altissima essenza di Dio. Un simile pensiero è panteistico". Gli risponde apologeticamente, senza firmare il suo scritto, Antonij Bulatovič. Ma la critica più dura viene dall'arcivescovo Antonij Chrapovickij, che paragona gli imjatodossi, o cultori del nome, ai *chlysty* o primi settari della storia russa. Allora Antonij Bulatovič firma il suo nuovo scritto *Apologia della fede nella divinità dei Nomi di Dio e del Nome Gesù (contro gli onomatomachi)*. C'è un vero scontro sull'Athos fra onomatodossi e onomatomachi, nello *skit* di S. Andrea dipendente dal monastero di S. Pantaleone. I primi sembrano trionfare, nonostante la condanna del patriarca ecumenico. Ma bisogna fare i conti con il Santo Sinodo russo. Tra gli avversari russi degli onomatodossi, l'arcivescovo Antonij Chrapovickij, il vescovo Nikon Roždestvenskij e il laico S. V. Troickij, il più accanito oppositore è ancora il Chrapovickij. Per lui gli onomatodossi sono ribelli che rifiutano le liturgie con la pretesa di portare in cuore il nome di Gesù. Il Sinodo incarica l'arcivescovo Sergij Stragorodskij di stendere l'*Epistola ai figli della Chiesa Ortodossa*, poi pubblicata in *Cerkovnoe vedomosty* il 18 maggio 1913. "Il Nome di Dio è solo un nome, non può essere riconosciuto e chiamato Dio, perché non è neppure energia di Dio". Questa sentenza è accolta da alcuni come sbrigativa. Bulgakov vi trova incongruenze con i singoli giudizi dati in precedenza. Mihail Novoselov ritiene il metodo di giudicare piuttosto "papista" che ortodosso. Florenskij chiama Trockij "teologo di guttaperca". Vladimir Ern ritiene che il documento manchi di pensiero teologico. Lo zar invia sull'Athos Nikon Roždestvenskij che qualche giorno prima ha nominato arcivescovo. Manu militari 633 monaci sono imbarcati su due navi ed esiliati a Odessa. Berdjaev è amareggiato da quella giustizia sommaria. Lo zar Nicola II ritiene eccessivo il rigore con cui si procede. Riceve benevolmente delegazioni di monaci condannati e la zarina piange al vederli. Il metropolita di Mosca Makarij Nevskij simpatizza per gli onomatodossi. Nel 1915 il problema viene discusso alla duma.

Fa bene dunque l'A. a riesaminare il libro del monaco Ilarion. Attraverso la sua rilettura trova ingiusta l'accusa di Chrapovickij che Ilarion propugni la

preghiera del cuore per fare a meno della liturgia. Segno che Chrapovickij, come ha confessato, non ha letto *Sulle montagne del Caucaso,* nel quale Ilarion riconosce "necessario compiere tutto ciò che è tramandato e comandato dalla nostra santa Chiesa ... le preghiere, salmi, canoni, tropari" (p. 105). "La salvezza consiste nell'unione con il Salvatore: cioè custodire la fede ortodossa, comunicarsi ai santi misteri e portare nel cuore il nome di Cristo" (p. 117). L'A. conclude che il libro di Ilarione "si trova interamente nell'alveo della teologia cristiana orientale. Ilarion non sarà un teologo di professione e nel suo libro si incontrano imprecisioni e forse anche asserzioni non pienamente fondate. Ma questi difetti non significano minimamente che il libro contenga l'eresia della onomatolatria" (p. 141). L'A. propone l'istituzione di una commissione teologica che riesamini il problema. È davvero una posizione equilibrata ed equanime. Più serena di quella di G. Florovskij che al Congresso di teologia ortodossa di Atene nel 1936 denunciava i nocivi influssi della teologia cattolica e protestante occidentale come responsabili dei torbidi fra i monaci russi dell'Athos a proposito del Nome di Dio (B. Schultze, art. cit. p. 321).

V. Poggi, S.J.

Надежда Катаева-Лыткина, о. Иннокентий (Павлов), А. И. Великанова (под ред.), *Богослов, философ, мыслитель: Юбилейные чтения, посвященные 125-летию со дня рождения о. Сергия Булгакова (сентябрь 1996 г., Москва),* Дом-музей Марины Цветаевой, Москва 1999, с. 152.

In Russia, it is an established custom to celebrate great authors on their jubilees (p. 7). Thus, on the 125th anniversary of S. Bulgakov's birth (1871-1996), conferences as well as a photo-exhibition were held in the house, now a museum, of Marina Zvetaeva, a long-time associate who had known Bulgakov since the times of pre-Revolutionary Russia (p. 3). A recurrent theme of those conferences being published here is Bulgakov's controversial sophiology. Adopting an image from K. Leontiev, Bulgakov says that his love of wisdom grew out of the same roots as the tree of life, around which "everything hurts" (p. 10). Something of that hurt is reflected in J. Meyendorff's protest against the naive idea that the "Paris school" begins and ends with Bulgakov (p. 11). While the square of the church where Bulgakov was baptized has been re-named after him, a number of Church shops still refuse to sell his books (pp. 17f). Yet, if the beginning of the twentieth century is called the silver age of Russian literature, even more so does it deserve to be called the golden age of Russian social thought, not least on account of Bulgakov (p. 33).

For N.A. Struve, Bulgakov is in effect the greatest religious genius of the XXth century (pp. 16, 63); all the more is it regrettable that people are only now becoming familiar with his thought (p. 18). As much more is written about Bulgakov's theology than his philosophy, although his theology is

often called philosophical, I. B. Rodnjanskaja's article, treating of Bulgakov's encounter with Kant (pp. 54-62) is welcome for a change. In Свет Невечерный, Bulgakov uncautiously makes of Sophia something "in between" God and creature — "neither God nor creature" (p. 74).

Bulgakov's collaboration with the Russian Christian Student Association, is commented in A. I. Kirlejev's article (pp. 82- 87). Brimming with ideas and pastoral initiative, Bulgakov was at first the only priest and it is to his credit if the movement assumed an ecclesial and Orthodox character (p. 83). Zenkovskij, ordained priest later on, always presided at the reunions and remained president until his death (p. 82).

In "L'Institut de théologie orthodoxe Saint Serge à Paris"—the French article is only a translation, flawed by too many mistakes in French, of the original in Russian, that follows immediately afterwards — A. Arjakovsky provides background information not only about the sophiology controversy, but also about the origin of the Saint Serge Institute. Since the library was immediately under the church, it was possible to work on manuscripts on the ground floor, while Bulgakov, a floor above, would be celebrating the divine liturgy with his arms outstretched towards the icon of Divine Wisdom brought from Russia (pp. 92, 113). The sophiological crisis exploded six months after the celebration of the first decade of Saint-Serge. Archbishop Serafim Sobolev, A. Stavrovskij and V. Losskij found themselves opposing Bulgakov, but Berdjaev, though not a sophiologist, rushed to his defence in the name of freedom (p. 94). In the first eparchial commission of 6.7.1937 Bulgakov was absolved, with two members, G. Florovskij and S. Četverikov, dissenting. They objected that tradition considers the second Person of the Trinity to be wisdom, though prior to the fourth century this was sometimes identified with the Spirit; moreover, though Bulgakov does not teach a fourth person of the Trinity, he has given cause for so thinking. They agreed, however, that the condemnation had been hasty, though they still favoured a decision by Church authorities. All professors composing the second commission, from which Florovsky had been excluded, defended Bulgakov without any reserve (p. 95). Claiming that the nature of God is simply his wisdom (p. 100), Bulgakov would have us replace the neoplatonic term for innertrinitarian relations, "procession," by that of "self-revelation" (p. 101). What proved particularly difficult to grasp is his further assertion that God's nature, rendered by the Fathers as "ousia," meant the wisdom of God, his glory and his kingdom (pp. 101f). Time and eternity are, respectively, created and uncreated Sophia (p. 102). Before the crisis came to a head and the two schools of thought, Bulgakov's and Florovsky's, broke with each other, A. Kartason, in a meeting held in Chantilly in 1933, explained the purpose of Saint Serge as that of preparing pastors not only for the diaspora, but also for the Russia of the future (p. 103).

G. Čistjakov's reminiscences of Bulgakov as a pastor affords many a precious detail; for example, Bulgakov used to celebrate mass practically every

day; and it was Fr Alexis Knjazev, Bulgakov's assistant from 1943 to 1944, who accompanied Bulgakov's coffin to the grave (p. 129).

T. N. Žukovskaja deals of Bulgakov's relations with the Jukovskij-Gerzikovs, a family of artists (pp. 137-141), for example, his friendship during his stay at the Crimea with the poetess Adelaide Gerzik (p. 141). Finally, Aleksander Gieronimys ends the volume with his "Coincidentia oppositorum (Reconciling Unreconcilables)" (pp. 142-151) and speaks of incompatibilities, such as that between Maria Sergeevna (Muna) Bulgakova and Marina Ivanonovna Zvetaevna, yet was moved to see how the former held back her strong antipathy of the latter when writing her memoirs (p. 143).

Repeatedly the need to rehabilitate Bulgakov comes to the fore. Now that the conditions for a fair trial exist, a wish expressed also by others not in this volume (see Alfeyev, OCP 2002/2, 544-545), it would be much to everybody's credit to hold it, at least in academic fashion. Precisely because of this reason, I miss in the present publication a balanced article giving the viewpoint of the Moscow Patriarchate at the time.

E. G. Farrugia, S.J.

Paul Valliere, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key*, T&T Clark Ltd 2000, pp. X + 443.

In order to show the vitality of modern Russian theology, Valliere chooses to concentrate on three particularly significant theologians while letting each one of them speak for himself (p. ix). Together they gave rise to a distinct approach in Russian theology. The whole movement, which he calls the "Russian school," arose in the nineteenth century with Aleksandr Matveevich Bukharev (1824-1871), attracted much attention in mid-term with Vladimir Sergeevich Soloviev (1853-1900) and culminated with Sergei Nikolaevitch Bulgakov (1871-1944) (pp. 1, 8). Even judging solely by the space allotted, the book is really about S. Bulgakov, and how he epitomizes in himself the whole movement called the Russian school. An Orthodox theologian of our day who wants to revive the project of the Russian school, Michael Meerson, links it to the "anthropological paradigm shift" in modern theology, that is to say, an approach *von unten nach oben*, which traces a way to God through human experience (p. 3). The presentation shines through comparison with the Neopatristic school founded by Georges Florovsky, who championed a tradition-based patristic rendition of Orthodoxy as opposite against a philosophic interpretation (p. 5). Since the Neopatristic approach has dominated for so long, it is about time to undertake a fresh study of the Russian school, both in itself and as an indispensable background for understanding the theological scene today (pp. 6f). The author translates *bogochelovechestvo*, usually rendered as "Godmanhood," as "the humanity of God" (p. 11).

Through his tortuous career and an unusal sense of mission, Bukharev, whose name as a monk was Archimandrite Feodor, sets the tone. Several works he composed never passed censorship (p. 23) and, on the other hand, he married Anna Sergeevna, after being defrocked, for the sanctification of the world from the inside, on the pattern of the Logos' kenosis (pp. 72-76). Though not a speculative thinker, he is original (p. 50). He came to stress the laity as the royal priesthood (p. 66). First relegated to oblivion, he was rediscovered some thirty years later, by the Kazan Theological Academy, where he was recognized as a renewalist (p. 99); in our days, Elizabeth Behr-Sigel has seen in him the expression of "Orthodox prophetism" (p. 103). Valliere aptly comments that Bukharev's theology did not fit the procrustean bed into which Florovsky would tuck Russian theology (p. 102).

With Soloviev we have a mystic and critic, although his love-affairs show that his keen interest in spirituality did not suppress his all too human contacts with material reality (p. 113). Religion is presented as an integral dimension of all spheres of human experience (p. 117). His critique of abstract principles applies the criterion of "the whole of things" (*vseedinstvo*) (p. 121). At once modern and conservative, he was against capital punishment and his free theocracy was based on the rule of law (p. 136). For the task of theology in a critical age, Soloviev adopts the untraditional name of theosophy, for which he conceives a role among theoretical sciences as theocracy in the socio-political sphere (p. 139). At any rate, Soloviev's theosophy, in its essentials, has little in common with Madame Blavatsky's type (p. 140). Through his *Lectures on the Humanity of God* Soloviev offers a critique of positive religion by facing the question what remains of positive religion after philosophical criticism finishes its task (p. 141). This work is an anomaly in Soloviev's *corpus*, it being little more than a colorful philosophico-theological sketchbook (p. 144). Soloviev deserves to be called Russian philosophy's Pushkin (p. 149). In this work, the idea of the humanity of God figures as the logical outcome of religious evolution (p. 150), whereby the evolution of religion is a divine-human process in which every stage embodies to some extent the humanity of God (p. 151). Most of the second half of the *Lectures* is dedicated to the theme of the divinity of Christ (p. 155). If Soloviev does not consider the Trinity such a daunting mystery for the human mind, one should not forget the platonized contents of his trinitarianism (p. 157). Sophiology comes to be considered a branch of christology and, more precisely, of soteriology (p. 159). However, since Soloviev's Sophia is not biblical, it proves to be a major stumbling-block to appreciate Soloviev's thought (p. 160). Indeed, G. Florovsky criticized Soloviev with speaking more about the humanity of God, than about the God-human (p. 165). Yet the freedom with which Soloviev handles historic dogmas here is the mystic's, not the free thinker's (p. 168). In spite of his originality, Soloviev was more of a Slavophile than might appear at first blush (p. 202). However, Soloviev criticized Nicholas II's enforced declaration of 400,000 Russian Uniates as members of the Orthodox Church (p. 207). Finally, Bukharev's

and Soloviev's apocalypticism have enriched modern Orthodox theology (p. 223).

With S. Bulgakov, who was attracted to Soloviev's idea of wholeness and philosophy's activism (p. 239), we reach the full-blown dogmatics of the humanity of God, his last trilogy bearing the title, "On the humanity of God" (p. 276). His conversion followed not only the steps of the rapprochement between the intelligentsia and the Church, but also personal searing experiences such as the death of his three-year old son Ivashechka (p. 251). Interestingly, Bulgakov's first sustained essay of sophiology is found in chapter four of his *Philosophy of the Economy* (p. 253f). In elaborating his sophiology Bulgakov continued, but also criticized, Soloviev and Schelling (p. 260). Bulgakov's efforts were inspired by his belief that sophiology cosmicizes Providence (p. 263), and therefore imply a commitment to take up the challenges of modern culture, but he rejects Schelling's and Soloviev's ambition to deduce trinitarian dogma (pp. 270f). Indeed, the point about the Sophia affair is not about the fate of an individual, but about Orthodox engagement with the modern world; and the hero is not Bulgakov, but metropolitan Evlogy (p. 289). According to Valliere, the first trilogy is patterned on the deesis (p. 291); but maybe it would be more correct to say that it is patterned on the enigmatic Sophia Russian icons, where the suggestion to deal with angels and Sophia is even more tangible. Reduced to a single axiom, sophiology affirms that God cannot be known apart from the world (p. 304); incarnation was in fact the theme of his first trilogy (p. 293). "There is no God without the world and no world outside of God: the world is in God" (p. 305). In this world, John the Baptist is cast in the role of a friend, that is, as sharing a common profession with Jesus (p. 314) and as sharing with him "God-forsakenness" at the end of his earthly career (p. 317). To Bulgakov the Catholic dogma of the immaculate conception seems to diminish Mary's moral grandeur, because it alienates her from the human condition (p. 322). The author concludes to Bulgakov's "moderate panentheism" (p. 349). The gift of Pentecost is not a new life, which would suggest discontinuity, but newness of life (p. 349). In reviewing Church history, Bulgakov sees Orthodoxy committing the same sins as Catholicism (p. 363).

In the Conclusion the author well summarizes his position. The whole turns out to be a balanced presentation of the case for the Russian school. Thus, it is true that S. Bulgakov died without dogmatic heirs, but V. V. Zenkovsky's *A. History of Russian Philosophy* constitutes an answer to G. Florovsky's *Ways of Russian Philosophy*, because it celebrates Orthodoxy's engagement with the modern world (pp. 373f). The shift from the Russian school to the neopatristic, headed by Florovsky, is to be understood on the backdrop of the 1930's, when the religious renaissance of beginning twentieth century Russia had been forgotten, whereas patristic studies were on the rampant, especially because of critical editions in the West (pp. 374f). Part of the reason why history seems to side with the neopatristic school is that it swept the field, giving rise to a harmonious vision of Orthodox theol-

ogy (pp. 375f). To further its aims, the neopatristic school has over-extended the category of tradition to realities that are not traditional (p. 380). Then, as a cold war tactic, Bulgakov started adopting some of the terminology of the neopatristic school (pp. 383f). One of the prominent members of the neopatristic school, A. Schmemann, readily acknowledged his indebtedness to the Russian school (p. 373).

We have thus an unusually vivid portrayal of the history of the last two centuries or so, in a way which relays much insight and enables the reader to follow step by step in this breathtaking enterprise. Among the many positive traits may be mentioned the rich bibliographical references (e.g., on p. 227). One may wonder whether translating "divinemanhood" as the "humanity of God" is the best expression, but as a suggestion it merits critical attention, as Valliere himself wishes.

E. G. Farrugia, S.J.

Vita Ecclesiastica in Europa Orientali

Gerhard Albert und Johannes Oeldemann (Hg.), *Renovabis faciem terrae. Kirchliches Leben in Mittel- und Osteuropa an der Jahrtausendwende*, Paulinus Verlag, Trier 2000, 368 S.

Die nach der Wende von der deutschen Bischofskonferenz ins Leben gerufene «Renovabis» gehört, zusammen mit der bereits auf die Nachkriegszeit zurückgehenden «Kirche in Not», zu den wichtigsten Einrichtungen der Solidarität der Christen im Westen mit ihren Mitbrüdern im Mittel- und Osteuropa. Dem ersten Geschäftsführer von Renovabis, Pater Eugen Hillengass, ist es in einem Jahrzehnt systematischer Arbeit gelungen, eine äußerst effiziente Organisation aufzubauen: Vielerlei Not konnte gelindert, zahlreiche kirchliche und soziale Einrichtungen aufgebaut. Dabei steht erklärtermaßen der Mensch im Vordergrund und zwar über die konfessionellen Grenzen hinweg. Dadurch leistet Renovabis (ähnlich wie Kirche in Not) einen wichtigen Beitrag zur gelebten Ökumene. Eine Berichterstattung über die Betätigungsfelder dieses Hilfswerkes findet sich im letzten Teil des vorliegenden Bandes. Daß dem Thema „in eigener Sache" aber ein nur bescheidener Teil des Buches (S. 325-361) gewidmet wird, zeigt, daß Renovabis nicht an Selbstdarstellung gelegen ist. Vielmehr wird darin ihr vorrangiges Anliegen erkennbar, ein Forum zu schaffen, in dem geistiger Austausch das gegenseitige Kennenlernen fördere und somit eine über nur materielle Hilfe hinausgehende Grundlage für ein Zusammenwachsen in Europa schaffen würde. Die Erkenntnis, daß dies heute ganz besonders wichtig ist, hat Renovabis in die Einberufung alljährlicher Tagungen in Freising umgesetzt, die Vertreter der römisch- sowie der griechisch-katholischen Kirche mit Vertretern der Orthodoxie zusammenführt. Das vorliegende Band spiegelt den Geist dieser heutzutage eher seltener gewordenen Gesprächsforen wie-

der. Das Resultat ist eine breitgefächerte Bestandsaufnahme der Situation des kirchlichen Lebens in Mittel- und Osteuropa an der Jahrtausendwende. Sie artikuliert sich in sieben Kapiteln *Kirche und gesellschaftlicher Wandel, Pastoral und Seelsorge, Caritas und Soziales, Bildung und Wissenschaft, Kirche und Staat, Ökumenische Beziehungen, Partnerschaft zwischen Ost und West.* Kardinale (Meißner, Lehmann, Vlk) sowie im Mittel- und Osteuropa tätige Bischöfe (Muszynski, Bercea, Werth, Nossol, Erdö, Jeremiasz, Radkovský), kommen hier genauso zum Wort wie Theologen (Suttner, Bremer, Halík) oder Soziologen (Tomka). Eine besondere Beachtung verdient der Beitrag des orthodoxen Metropoliten von Minsk und Exarchen von Weißrussland, Filaret, zum Thema *Perspektiven der theologischen Wissenschaft im Kontext der Orthodoxie* (S. 155-162). Die Lektüre besonders dieses Textes zeigt, daß es immer noch Spielraum für die Ökumene gibt und somit auch Hoffnung auf ein nicht nur politisch und ökonomisch vereintes Europa. Der Band ist P. Eugen Hillengass S.J. zu seinem 70. Geburtstag gewidmet. Dem inzwischen aus dem Amt geschiedenen Jesuitenpater wird damit ein wohlverdienter Dank ausgesprochen. Denn, wie Iris Brenninkmeijer-Späth in einer kurzen Würdigung deutlich macht, ist es der Leitung von Hillengass zu verdanken, daß Renovabis zu einem wichtigen Bindeglied zwischen west- und osteuropäischen Christen werden konnte.

R. Čemus, S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Ciril de Jerusalem, *Catequesis Baptismals*. Introducció i notes de Sebastià Janeras. Traducció de Vicenç Esmarats, (= Clàssics del Cristianisme 67), Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 1997, pp. 338.

Paul Robert Magocsi, *Of the Making of Nationalites There is No End*. Volume One: *Carpatho-Rusyns in Europe and North America*, With an Introduction by Christopher M. Hann, (= East European Monographs DXL), Columbia University Press, New York 1999, pp. xxxviii + 482.

Rodrigo Polanco Fermandois, *El concepto de profecía en la teología de san Ireneo*, (= Biblioteca de Autores Cristianos), Madrid 1999, pp. xlviii + 430.

Stefano Rosso, *Un popolo di sacerdoti. Saggio di liturgia fondamentale* (= Biblioteca di Scienze Religiose 155), Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1999, pp. 396.

Uri Rubin, *Between Bible and Qur'ān. The Children of Israel and the Islamic Self-Image* (= Studies in Late Antiquity and Early Islam 17), The Darwin Press, Princeton, New Jersey 1999, pp. xiii + 318.

Wanda Stępniak-Minczewa, Zdzisław J. Kijas (red.), *Święci w kulturze i duchowości dawnej i współczesnej Europy*, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1999, pp. 208.

Francis Thonippara, CMI, *Saint Thomas Christians of India: A Period of Struggle for Unity and Self-Rule (1775-1787)*, Center for Eastern and Indian Christian Studies (CEICS), Dharmaram Vidya Kshetram, Dharmaram College, P.O., Bangalore - 560029, Karnataka, India, pp. xxxvi + 286.

Juraj Vaňko, *The Language of Slovakia's Rusyns*, (= East European Monographs DXXXIX), Columbia University Press, New York 200, pp. xx + 122.

INDEX VOLUMINIS 68
(2002)

1. - ELUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. - RECENSIONES

VINCENZO POGGI, S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 4-XI-2002 — Héctor VALL, S.J., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di novembre 2002 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9410473 – E mail: rdemagistris@pelagus.it